جامعة القاهرة



مركز البحوث والدراسات السياسية

التجديد السياسى والواقع العربى المعاصر

« رؤية إسلامية »

د . سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل
مدرس بقسم العلوم السياسية
كلية الاقتصاد والعلوم السياسية
جامعة القاهرة





مكتبة النهضة المصرية
٩ شارع عدلى بالقاهرة

١٩٨٩

جامعة القاهرة



مركز البحوث والدراسات السياسية

التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر

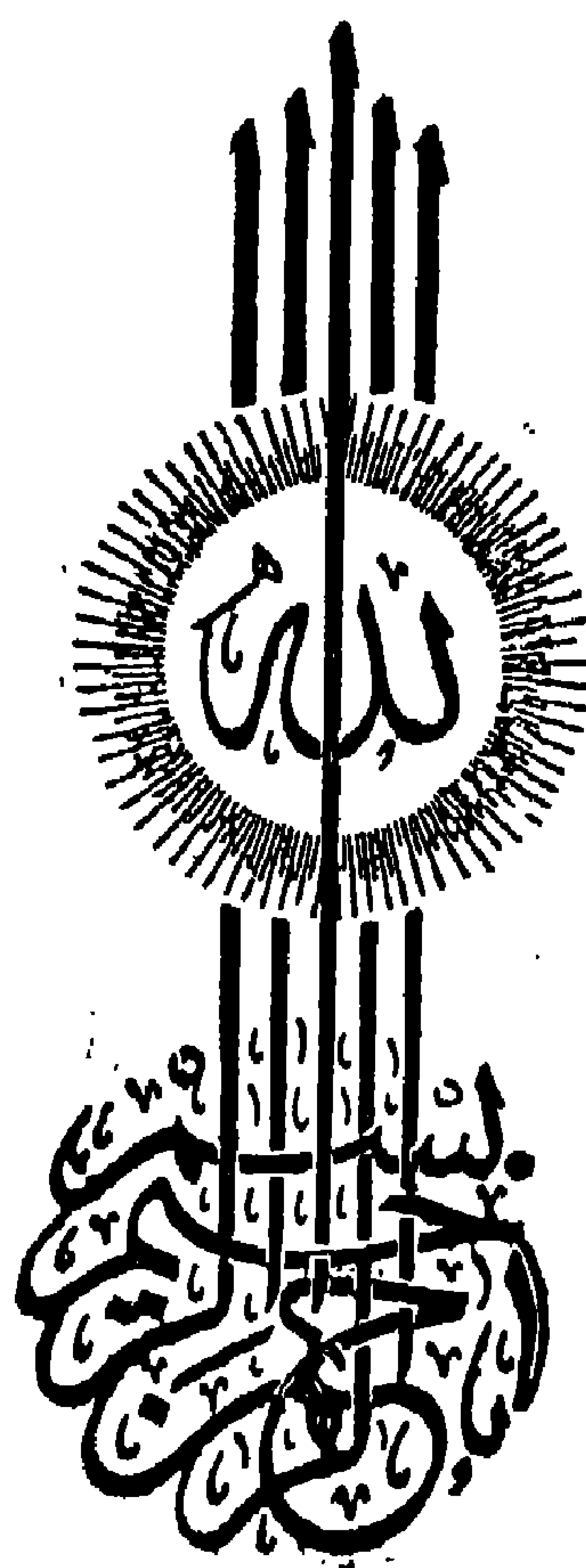
"رؤية إسلامية"

د. سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل
مدرس بقسم العلوم السياسية
كلية الاقتصاد والعلوم السياسية
جامعة القاهرة



مكتبة النهضة المصرية
٩ شارع عدلي ـ القاهرة

١٩٨٩


الله
بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس المحتويات

اهـداء

الى أمـة التوحيد

« يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم »
(الانفال / ٢٤)

« الذين قال لهم الناس ، ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ايمانا ، وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل »

(آل عمران / ١٧٣)

« الذين ان مكناهم فى الارض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر »

(الحج / ٤١)

« كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله »

(آل عمران / ١١٠)

« وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكـون الرسـول عليكم شهيدا »

(البقرة / ١٤٣)

أما آن للأمة أن تستجيب لله وللرسول فتعود لها حياتها ،
وألا تخشى غير ربها، وتجابه الصعوبات بمزيد من ايمانها وتوكلها
وأن تفعل فعل التمكين باحياء الاسلام لتنال مكانتها .
وأن تجدد أمر دينها حتى تحفظ خيرها وخيريتهـا .
وأن تؤكد حضورها بالحفاظ على شرعتها ونهجها لكي تؤدى شهادتها .

شـكر وتقـدير

فأما الشكر ، فلله رب العالمين ، الذى هدى ، وسدد الخطا ، فخرج هذا العمل بعون وتوفيق منه نحمده حمدا كثيرا فى المبتدى والمنتهى •

وأما التقـدير اللازم ، فهو لأستـاذتى الدكتـورة / حورية توفيق مجاهد ، عرفانا منى بفضلها وجليل ملاحظاتها ، ولذا لزم شكرها ، شكرا أنوب فيه عن زملاء ، لما أتاحته للدراسات السياسية الاسلامية من رعاية كاملة ، فصارت بعد أن كانت وليدة تحبو تشب عن الطوق وشكرا أعبر به عن امتنانى لرعاية قد أحاطتنى بها طيلة فترة اشرافها على فى رسالة الدكتوراه والذى يعد هذا العمل جزءا منها ، كما تفضلت مشكورة فكتبت تقديما لهذه الدراسة سأظل أعتز به •

وان انسى لا انسى فضل أستاذى الجليل المرحوم الدكتور محمود خيرى عيسى ، الذى استفدت من ملاحظاته القيمة فى صياغة هـذه الدراسة والتى أبداها أثناء مناقشتى •

وكذلك الشكر الخاص للاستاذ الفقيه الدكتور/محمد سليم العوا الذى أسدى الى نصائح غالية وأبدى ملاحظات قيمة على هذه الدراسة •

ولا يفوتنى فى هذا المقام أن أتقدم بالشكر الجليل لاستاذى الدكتور/ حامد عبد الله ربيع الذى كان له أبلغ الاثر فى تكوينى العلمى والبحثى •

وكذلك أشكر الاستاذة الدكتورة نادية مصطفى على ملاحظات قدمتها لى فى هـذا المقام •

وأشكر الاخ الكريم نصر عارف على متابعته طباعة الكتاب ومراجعة الأخطاء الواردة فيه •

وأخيرا ليس لى الا أن أتوجه بالشكر الجزيل لاستاذى الجليـــل الدكتور على الدين هلال على تشجعيه الدائم لى لاخراج هذا العمل وعلى مشروعاته القيمة من خلال مركز الدراسات والبحوث السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، والذى يفتح النوافذ لنشر بعض البحوث التى ربما كانت ستظل حبيسة لا يكتب لها النشر الا بجهده الدائب فى هذا المقام •

***

تقـــديم

يطرح موضوع التجديد العديد من التساؤلات حول مضمونه ، وهل يعنى تجديد الدين الاسلامى ؟ أم تجديد بعد معين منه ؟ وهل يقصد به تجديد الدين أم تجديد الفكر أم تجديد المسلمين ؟ •• ومتى بدأ التجديد ؟ ولماذا يفرض نفسه على الفكر السياسى فى العصر الحديث بالذات ؟ هذه وغيرها أسئلة توضح مدى تشعب الموضوع •

والتجديد مدرسة تقوم على الاجتهاد تبلورت فى القرن الاول الهجرى ولم تنقطع تلك المدرسة ، وفى حالة استخدام تعبير « تجـــديد الدين الاسلامى » فالمقصود بذلك هو المعنى العام للتجديد أى العودة للاصول وتخليص الدين مما يكون قد علق به من شوائب نتيجة البدع أو الجهل أو غيرها ، ولكن لا يقصد به تغيير أحكام الدين فهى ثابتة •

فالتجديد فى حقيقة الأمر هو فى المسلمين لا فى الاسلام ، هو تجديد للفكر الاسلامى ليواكب التطورات لا تجديد الدين الاسلامى نفسه وفى هذا المجال يؤكد على دور العلماء فى ضرورة عدم الجمود والانغلاق ولكن ربط العلوم الدينية بمشكلات المجتمع والا كان علما قاصرا من الناحية العملية •

وغنى عن الذكر أن التجديد لا يشترط أن يكون عاما بل قد يكون جزئيا سواء بالنسبة للموضوع أو بالنسبة للمكان وفقا للحاجة والمقتضيات

وهذه الدراسة فى مجملها لاتقف عند حد الاشارة الى ضبط مفهوم التجديد بل تتخطى ذلك الى ربطه بمجال السياسة من جانب والواقـــع العربى من جانب آخـــر •

وهى بذلك تقدم منظورا ان لم يتفق البعض معه ـــ الا أنه جدير بالتأمل، خاصة أن الباحث لم يقتصر على مجرد اقتراح هذا المنظور الذى أسماه : منهجية التجديد السياسى بل بادر الى تطبيقه من خـــلال

مفاهيم أساسية مثل : « الرابطــة الايمــانية الســياسية ، الشرعيــة المشاركة » ، واستخدام مجموعة المفاهيم تلك فى دراسة الواقع العربى المعاصر ومحاولة تفسير أزماته وتقديم الحلول والاستجابات الاسلامية لهــــا .

وقد حرص الباحث على أن يتوخى التحقيق والتوثيق فى معظم ما عرضه من موضوعات وقضايا ، وعلى الرغم من كون هذه الدراسة جزء من رسالته لنيل درجة الدكتوراة فان هذا الموضوع وما سبقه من فصل تمهيدى يعتبر موضوعا قائما بذاته متكاملا .

وقد امتازت الدراسة بالعمق فى التحليل ، والمكنة فى العودة الى المصادر ، والاصالة فى الرأى ، كما أنها تعبر فى مجملها عن اهتمام داخل قسم العلوم السياسية بالدراسات الاسلامية السياسية ، وهو مجــال لا شك أنه جدير بالرعاية والمساندة .

الاستاذة الدكتورة : حورية توفيق مجاهد

أستاذ ورئيس قسم العلوم السياسية

مقدمة الدراســـة

حول مفهوم التجديد السياسى وعملية بناء علم سياسة اسلامى •

اذا كانت المفاهيم تشكل اللبنات التى منها تؤسس المنهجية ، فانه ما من عمل منهجى الا ويكون قوامه عملية التأصيل للمفاهيم •

الا أن تأصيل المفاهيم لايمكن أن يكون شتات لا جامع بينها وفرقة لا رابط لها وفوض وتعدد لا ضابط عليها • فهى منظومة يشـكل الاطار المرجعى أهم رابط وضابط لها ، حيث يتيح وضع المفاهيم فى مواضعها واخراجها من قوالبها المستقلة لتوصـل فيما بينها ، وتشـغيلها فى تشـكيلاتها المتباينة فى اتجاه معلوم ، فى سـبيل تحقيق القصد من المنهجية ، فالاطر المرجعية هى الكفيلة بتأكيد فعالية المنهجية ، اذ يتوقف عليها ضبط وتحريك الوحدات الجزئية واقامة العلاقات الارتباطية بينها وتمييز المسـتويات وترتيب الأولويات فى ضوء المنظومة القيمية التى تنطوى عليها هذه الاطر ••• فالعلاقة وثيقة بين الاطر والمفاهيم ، فحيث يقدم الاطـار الضابط الناظم للمفاهيم ، فان دعائم الاطـار تقدمها المفاهيم (١) •

وعلى هذا تبدو عملية التكامل المنهجى لا تتخذ نفس مسار الفكر الغربى الذى بدأ يهتم بهذه القضية محاولا الجمع بين المنـاهج بعد اكتمالها ، وهذا النهج فى حقيقته انما يعبر عن محاولة تلفيق شديدة تخفق غالبا فى نتائجها لعدم توافر أهم مكنات التكامل المنهجى نظرا لاختلاف القيم الاساسية ، والفلسفة الكامنة خلف المناهج المتناقضة • ولكن الرؤية الاسلامية تختلف فى مسارها فهى تعتبر منذ البداية أن التكامل فى مجال المفاهيم هو قاعدة الأساس فى التكامل المنهجى (٢) ، ومن ثم فهى تحققه ابتداء فتملك مكنات ذلك ولا تحاول أن تعتسف انتهاء للجمع بين متناقضات ، ذلك أن المبادىء الاساسـية للمنهجية هى الحاكمة والضابطة لكل فكرة تنتظمها فى مكانها المخصوص بلا زيادة أو نقصان ودون افراط أو تفريط •

واذا كانت هذه الدراسة ستتناول تفصيلا تأصيلا لمجموعة هامة من المفاهيم الاسلامية السياسية ينتظمها مفهوم الرابطة الايمانية السياسية ، فان المفهوم الأساسى والذى يرد فى عنوان الدراسة وهو « التجديد السياسى » هو أولى المفاهيم بالتحديد فى هذه المقدمة ، خاصة وأن الرؤية النقدية للدراسات السابقة قد أوضحت أما اهمالا لهذا المفهوم كلية ، أو تنازعه وادعاء الوصل به والتمثيل له (٣) •

*** مفهوم التجديد السياسى : محاولة للتحديد •**

يمكن تحديد مفهوم التجديد وأهم دلالاته من خلال تفاعل مجموعة من المستويات ، منها : اللغة التى تؤكد أن مفهوم التجديد بوزنه اللغوى التفعيل ، انما يعبر عن حالة من التواصل والاستمرارية وبذل الجهد والطاقة(٤) •

ورغم أنه لم ترد مادة « التجديد » بهيئتها أو فعلها « جدد » فى القرآن الكريم بل وردت كلمة جديد(٥) الا انه وفى هذا السياق فان القرآن لا يخلو من التعبير عنه وعن أهم محدداته بمعان كثيرة أخرى تسهم فى تحديده وتفسيره مثل : الاصلاح ـ الاحياء ـ التغيير ـ النور والتنوير •••• الخ (٦) بل انه من المهم فى هذا المقام أن نشير الى أن مفهوم التجديد ذاته تعكسه روح الشريعة ذاتها وطبيعتها ، ذلك أن سماتها الأساسية تؤكد على عملية التجديد وضرورتها مثل : صلاحية الشريعة للزمان والمكان ، وطبيعة الرسالة الخاتمة والتى تؤكد على صفة الابدية والخلود مما جعلها تفصل فيما لا يتغير بينما تجمل ما يتغير واشتملت على مجموعة من المبادىء الكلية والنظامية الثابتة والحاكمة على كل اجتهاد بشرى بتحرى المقاصد الشرعية وأصول الشريعة •

بل ان حال الابتلاء التى خوطب بها المؤمنون مرارا وتكرارا كانت فى جوهرها عملية تجديد وترسيخ للايمان(٧) •

كذلك حالة التذكير عند الغفلة أو النسيان أو الاندراس انما يعبر

عن فكـرة التجـديد(٨) ، وأخيرا حال التوبة والتى قد ترتبط بالفـرد أو الجماعة عند ارتكاب الذنوب أو المعاصى ليست الا تجديدا باستشراف مرحلة جديدة يؤكد فيها على الصـالح وتكريسه ويترك فيها المعاصى والذنوب(٩) •

واذا كان نسق الشريعة يؤكد على فكرة التجديد ويجعلها أحـد خصائصها وسماتها ، فان السنة النبوية الصحيحة ــ والتى تعد جزءا لا يتجزأ من الوحى ــ قد أشارت بصورة مباشرة الى مفهوم التجديد من خلال الحديث النبوى « ان الله يبعث على رأس كل مائة من يجدد لهذه الامة دينها »(١٠) •

وأهم ما يشير اليه الحديث ذلك التواصل والاستمرارية وحقيقة التجديد الذاتى فى الامة بالعودة الى الاصـول والتفاعل مع مبـادئها ومقاصدها فى حركة الحياة : فكرا ونظما وحركة •

يظاهر هذا الفهم الحديث النبوى الذى يؤكد أنه « لا تزال طائفة من أمتى قائمة بأمر الله لا يضرهم من خذلهم أو خالفهم حتى يأتى أمر الله وهم ظاهرون على الناس »(١١) •

بل يحدد النبى (ص) طبيعة هذه المهمة التجديدية فى حديث آخر « يحمل هـذا العلم من كل خلف عدو له يزفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين »(١٢) •

ذلك أن هؤلاء المجددين قد حفظوا على الدين صورته الصحيحة النقية ، كما لم يتركوا الامة ليعمها الفساد والضلال بصـورة جماعية حيث لا تجتمع الامة على ضلالة(١٣) •

وقد أحيوا الدين والسنة بعد اندراس فيهم « من أحيا سنة من سنتى قد أميتت بعدى فان له من الأجر مثل أجر من عمل بها من الناس لا ينقص من أجور الناس شيئا(١٤) •

فالاحياء جوهره الاستجابة « ياأيها الذين آمنو استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم » [١٥] • وقد أوضح النبى (ص) أقسام الخلائق بالنسبة الى الاستجابة لدعوته ومابعث به من الهدى فى قوله (ص) :

« مثل مابعثنى الله به من الهدى والعلم : كمثل غيث أصاب ارضا فكانت منها طائفة طيبة قبلت الماء وأنبتت الكلأ والعشب الكثير • وكانت منها أجادب أمسكت الماء فسقى الناس وزرعوا وأصاب طائفة أخرى انما هى قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأ ، فذلك مثل من فقه فى الدين فنفعه مابعثنى الله به ، ومثل من لم يرفع بذلك رأسا ولم يقبل هدى الله الذى أرسلت به[١٦] •

وعلى هذا تشكل الاصول الاسلامية (قرآنا وسنة) رؤية متكاملة لعملية التجديد وفق الحدود والشروط المعتبرة شرعا ، وبلا تكلف فى هذا المقام يمكن للباحث أن يعد مفهوم التجديد أحد المفاهيم الشرعية[١٧] والذى يجب عدم التفريط به أو فيه ، اسما ومعنى ودلالة •

وهذه الرؤية تفترض مجموعة من القواعد الأساسية : —

١ — ضرورة بيان المفاهيم الشرعية الواردة قرآنا وسنة من حيث دلالاتها وحدودها ومقاصدها (الاحياء — التجديد — الاصلاح — التغيير) حتى لا تختلط بالترجمة العربية لبعض الكلمات الغربية المتشابهة معها •

٢ — ضرورة التمييز بين تلك المفاهيم الشرعية وبين ما يختلط من مفاهيم مثل البدعة والاحداث فى الشريعة •

٣ — تنقية المفهوم مما يختلط به من مفاهيم غربية معاصرة وبيان وجه الافتراق بينهما مثل : التحديث — التنمية — التقدم •• الخ •

٤ ــ مراجعة الكثير من المفاهيم المعاصرة والتى انتشرت فى الواقع الاسلامى والتحرز فى استخدامها مثل : النهضة ــ والصحوة واليقظة والبعث ... الخ .

وفى هذا السابق والذى يشير الى فوضى الالفاظ وتعدد المفاهيم الدالة على عملية التجديد ، يؤكد الباحث ضرورة التمسك باستخدام المفاهيم التى وردت شرعا لانها محددة المعانى والدلالات كما يصعب التلبيس بصددها ، وذلك حتى لا تختلط الأمور والألفاظ والتوجهات فيطلق اللفظ ويراد به غيره بل وربما نقيضه .

فاذا كان التجديد لا يعنى تقليدا بلا بينة ، فانه لا يعنى تبديدا للشرع تحت أى مسمى كان ، كما أنه يجب الا ينصرف معنى التجديد فى هذا السياق الى معانى التجديد فى الدين والشرع ذاته بل هو فى حقيقته تجديد وأحياء واصلاح لعلاقة المسلمين بالدين والتفاعل مع أصوله والاهتداء بهديه[18] .

وفى ضوء هذه الرؤية لمفهوم التجديد فى كليته ، فماذا يعنى وصفه بالسياسى ؟؟

فى البدء يجدر التحفظ فان وصف التجديد بـ «السياسى» لا يفتئت بحال على الطبيعة الكلية لعملية التجديد من جانب كما لا يعنى امكانية فصل الجانب السياسى عن جوانب أخرى ، اذ أن ذلك ليس الا تمييزا للدراسة يهتم فيه بالجوانب التى انصلح على ادخالها فى مجال السياسة.

وحقيقة الأمر أن بين التجديد والسياسة ارتباطا لا انفصام له ، فاذا كان التجديد فى جوهره ليس الا اصلاحا وتقويما ، فان السياسة فى معناها ومبناها تعبر عن القيام بالأمر بما يصلحه ؛ وعملية التجديد السياسى[19] ذات مستويات متعددة (الفكرى ــ والنظامى ــ والحركى) ، ومن نافلة القول أن هذه المستويات جميعا تتفاعل فيما بينها وهى أن قبلت التمييز للدراسة فانها لا تقبل الفصل فى الواقع المعاش .

ومفهوم التجديد السياسى فى تعلقه بالخبرة الاسلامية وباعتباره مفهوم شرعى يؤكد أن عملية التجديد فى العالم العربى والاسلامى لايمكن أن تتحقق الا من خلال العودة الى الاصول والتفاعل معها ، ومن ثم كان اهتمام الباحث فى دراسته بالربط بين التجديد السياسى الاسلامى والواقع العربى المعاصر .

فالتجديد السياسى فى الرؤية الاسلامية يعنى تقويم الانحراف واحياء الاصول فى مواجهة المواقف المستجدة والمستحدثة دون افراط أو تفريط أو استظهار فى كل ما يتعلق بمجال السياسة وبما يمكن من اصلاح حال الأمة واحداث نوع من التغيير الايجابى لعناصر الرابطة السياسية فكرا ونظما وحركة : والباحث اذ يهتم بعملية التجديد السياسى على مستوى التأصيل الفكرى والمنهجى فانه لايهمل ذلك التفاعل بين المستويات جميعا . فى هذا السياق يمكن القول أن أولى مهام التجديد السياسى الشرعى على المستوى الفكرى بل واولاها يتمثل فى بناء علم سياسة اسلامى ، والقيام بخطوات جدية لتحقيق اسلامية علم السياسة ، هو ما يتطلب ضرورة القيام بمراجعة نقدية للمفاهيم الاساسية واستبعاد المنهجيات غير الصالحة التى تختلط فيها القواعد النظرية بالطموحات المتغيرة وبالغايات المحدودة وبالتحيزات الايدلوجية ، حيث تطمح جهود العلماء على الرغم من ذلك الى تحقيق نوع من التراكم المعرفى من خلال القيام بدراسات جزئية تصل فى نهايتها الى مجموعة من التعميمات ترى فيها المحصلة لهذا التراكم المعرفى ، الذى لايمكن تحقيقه فى ظل تعدد المناهج والمدارس الفكرية واختلاط الفروض العلمية بالفروض الايدلوجية .

والقيام بهذه المراجعة النقدية للمفاهيم التى افرزتها الدراسات الانسانية الوضعية والدراسات السياسية خاصة أمر هام ، ذلك أن المفاهيم تعتبر فى نظر واضعيها من أساسيات المعرفة ، ولاسيما أن المفهوم كمعلومة لها أهميتها وموقعها من البنية المعرفية سيكون له حتما أثر ما فى الحياة المعاشة اذا ما وضع موضع التطبيق ولو جزئيا خاصة

أن هناك تيارا يهدف الى ان تكون هذه المفاهيم بدائل للافكار الاسلامية مما يوجه النظر الى خطرها وعظم المهمة فى مراجعتها •

وهذه المراجعة النقدية على أسس عقيدية ومنهجية سليمة تفتح السبيل أمام تحقيق مقتضى الايمان ، كما تحقق هيمنة الاسلام فى تنظيم الحياة كدين يشتمل على السياسة وعلم ينطوى على عمل حيث تكمن فى دلالات نصوصه المفاهيم المنهجية التى تنتظم على اساس منها مكتسبات الانسان المعرفية فى كل مجال من مجالات النظر والتطبيق بما فيها العلوم السياسية ، وهذه الدلالات حين يتوصل اليها ليست بناء معرفيا اسلاميا فحسب ، بل هى أيضا منظومة من المقاييس تتكامل فيما بينها وينبغى استثمارها فى تقويم المعارف الانسانية عامة والسياسية خاصة فى ضوء النصوص الاسلامية والمنهاجية الاسلامية الصادرة عنها ابتداء والعائدة اليها احتكاما •

وهذا يقودنا بدوره الى الحديث عن كيفية بناء علم سياسة اسلامى والذى ينطلق من نقطة أساسية تتمثل فى اعادة تعريف مفهوم السياسة ذاته وفق الرؤية الاسلامية ، وتميزه فى هذا المقام كنسق قياسى وهذا الأمر يؤثر ضرورة على اعادة تعريف علم السياسة من جانب ، وفهم وصف التجديد « بالسياسى » من جانب آخـــر •

ذلك أن مفهوم علم السياسة الذى شاع عند نشأة علم السياســة المعاصرة ودخوله فى العالم العربى قد مارس دورا كبيرا وخطيرا فى تحديد مسار العلم وموضوعاته وطريقته فى البحث ، وهو ان كان يتفق فى ذلك مع مسيرة الدراسات الانسانية فى مجملها والتى خضعت فى تكوينها للتأثيرات الوضعية والعلمانية وتغلغلها فى النطاق التعليمى ، الا أن علم السياسة بالذات ــ لخطورة موضوعاته وقضاياه التى يعالجها ــ كان أهم عامل لتثبيت هذا التغلغل العلمانى وقوة تأثيره مما جعله ركاما فوق بعضه يحجب الرؤية كما يعرقل عملية التغيير والسير بها على صراط مستقيم • ان ممارسة السياسة بكونها مفهــوم يستبطن قيم الصراع

والتكيف والحلول الوسط ونحكيم الواقع وباعتبارها فن الممكن قد عبر عن رؤية اقتفت أثر مفهوم السياسة الوضعى فى الفكر السياسى الغربى وهى ان وجدت مجالها وطريقها الى التعميم والانتشار والاستقرار الا أن هـذا كله لا يعنى صحتها أو صلاحيتها أو فعاليتها وفق الرؤيـة الاسـلامية (٢٠) •

فالسياسة وفق الرؤية الاسلامية ــ ليست الا قياما للامر بما يصلحه شرعا ، وقد وردت النصوص بما يحدد مدلولها نظرا وعملا من خـلال آيات الحكم ، ونصوص الامارة والبيعة واعداد القوة والجهاد وآيات وأحاديث الامر بالمعروف والنهى عن المنكر والتى تحيط كلها بالمفهـوم وتحدد مكوناته •

والسياسة وفق هذا التصور ليست فنا أو أسلوبا أو صراعا بل هى رعاية متكاملة من قبل الدولة لكل شأن من شئون الجماعة ، رعاية قائمة على العقيدة الاسلامية ومسيرة بالتشريع الاسلامى فى الداخل والخارج فأساليبها واتجاهها ونتائجها كذلك اسلامية اذا ما تفاعلت معها عناصر الرابطة السياسية على نحو يملك البصر والبصيرة •

فالسياسة هى القيام على الشىء بما يصلحه ، أو هى اصلاح الخلق بارشادهم الى الطريق المنجى فى الدنيا والآخرة •• ، وهو ما ينسجم مع غايات الرسالة الاسلامية وخبرتها فى صدر الاسلام ، فلقد ساس النبى صلى الله عليه وسلم وكذا فعل خلفاؤه الراشدون رضى الله عنهم بما تقتضيه تلك المعانى •

والسياسة وفق هذه الرؤية تتصف بالعموم والشمول ، فهى مفهوم يخاطب كل فرد مكلف فى الرسالة الاسلامية ، بأن يرعى شئونه ويهتم بأمر المسلمين ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويحكم بما أنزل الله أو فى شئونه ويقـدم النصح لله ولكتابه ولأئمة المسلمين وعامتهم (٢١) •

والامر لا يقف عند تحديد موضوع العلم بل يتخطى ذلك الى كل

العمليات المنهاجية من ضرورة اعادة النظر فى تصنيفات العلوم وموضع علم السياسة منها سواء طرحت هذه التصنيفات فى التراث القديم نتيجة للتأثر بفلسفة اليونان القديمة أو تلك التصنيفات التى تطرح نتيجـة التأثر بعلم السياسة الغربى المعاصر •

ذلك أن اعادة صياغة علم السياسة اسلاميا يتطلب اعـادة تحديد وترتيب المعلومات والنظر فيما يترتب عليها من استنتاجات وتقويمها وتصور أهداف العلم ومقاصده ، على أن يتم ذلك بطريقة تمكن من اغناء وخدمة قضية الاســلام •

ومن أجل تحقيق هذه الغاية يجب أن تأخذ التصنيفات المنهجيـة للاسلام ـ أى وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة ، ووحدة الانسانية ، ووحدة الحياة ، وخضوع الانسان لخالقه ـ مكان التصنيفات الغربية(٢٢) •

ووفق ما سبق فان موضوع العلم يجب أن يتجاوز البحث عن ظاهرة السلطة وينطلق الى مفاهيم أكثر رحابة (كالتوحيد وتأثيراته على مجمل الحياة السياسية ـ والاستخلاف ـ والشرعة والشرعية) باعتبارها مفاهيم اطارية كلية تشكل اطار المرجع ، والتى تنبثق عنها مجموعة أخرى من المفاهيم العامة والاساسية بدورها الى مفاهيم فرعية ، لايمكن فهم الفرعى منها الا بالرد الى أصله ولا الجزئى الا فى سياق الكلى بمـا يؤكد الفهم المتميز للمفاهيم السياسية لفظا ومعنى •

كما أن هدف العلم يجب الا يقتصر على الوصف أو التحليل والتفسير لما هو قائم بل يجب أن يتعدى ذلك الى تقويم هذا الواقعومحـاولة اصلاحه ، فالسياسة قيام للأمر بما يصلحه(٢٣) •

فى نطاق هذا الفهم يمكن القول أن جوهر السياسة هو عملية التجديد وأن بين بناء علم سياسة اسلامى وعملية التجديد السياسى خصوص وعموم ، حيث تقع عملية البناء تلك فى قلب التجديد السياسى ، بل تعتبر أهم أدواتها ، وأحد شروطها ومقصدا مهما من مقاصدها ، فليس من

المبالغة القول أن التجديد سياسة والسياسة تجديد وتدبير واصلاح وتقويم واجتهاد وتغيير ، وفقه واقع وتنزيل حكم .

الفصل التمهيدى

بناء علم سياسة اسلامى ودراسة الواقع العربى المعاصر

تعتبر عملية بناء علم سياسة اسلامى عملية كبرى ، وهى فى هذا الشأن مثلها مثل شبيهاتها من عمليات لابد أن تستند الى مجموعة من الدواعى ، كما تتأسس على مجموعة من الضرورات التى تدفع للقيام بها هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى تجابه بالمزيد من الدعاوى والتحفظات بل والاعتراضات .

وحقيقة الامر أن التفكير فى عملية بناء علم سياسة اسلامى والدعوة الى ذلك ليس من قبيل ركوب الموجة ، الذى خلق مناخا يسرف بوصف الاسلامية ، مما خلق بدوره حالة من الحساسية حيال هذا الوصف خاصة حينما يستخدم فى غير موضعه : ولكنه فى الحقيقة عملية منهجية تعى أن تلك الحساسية غير مانعة بأى حال أن نسمى الاسماء بمسمياتها وفى اطار ضرورة أن يتحقق لعلوم الامة الوصف والاختصاص بشكل يوضح هويتها ويؤكد أرضيتها التى تقف عليها بلا مواربة ودون افراط أو تفريط ، فاننا لهذه نعى التسمية « علم سياسة اسلامى » حقها ونعرف كيف نطلقها ومتى سواء من ناحية طبيعة العلم ، والمنهج ، أو من ناحية المفهوم ، كما نعلم خطورتها وأهميتها بل وضرورتها ، كما يجب أن نعى الصعوبات التى تحيط بها ، وضرورة أن لا تقتصر على جانب التنظير التى تربوا الى دراسة الواقع ومحاولة وصفه وتحليله وتفسيره وأخيرا تقويمه . ومن ثم نتعرض فى هذا الفصل الى نقاط ثلاث :

١ ــ بناء علم سياسة اسلامى : الدواعى والضرورات

٢ ــ بناء علم سياسة اسلامى : الدعاوى والتحفظات .

٣ - بناء علم سياسة اسلامى : ضرورة منهجية .

أولا : بناء علم سياسة اسلامى : الدواعى والضرورات

ترجع هذه الدواعى والضرورات فى جانب منها الى اعتبارات نظرية كما تسند الى ضرورات عملية تتعلق بالواقع العربى المعاصر وامكانية تقويمه من جانب آخر .

١ - الاعتبارات النظرية التى ترتبط بالوضع الاكاديمى لعلم السياسة فى الواقع العربى المعاصر :

ما من شك أن هذا الموضوع تتسع أبعاده وتتعدد عناصره بما يؤكد حاجته الى دراسة مستقلة ، غير أنه لا يتصور تناول هذا الوضع الاكاديمى - ولو من باب الاشارة أو الاجمال - دون البحث فى تاريخ علم السياسة ، أى أن التناول المنهجى للوضع الاكاديمى لعلم السياسة المعاصر فى العالم العربى وفهم أصوله يدعو الى التنقيب والبحث فى جذور وتاريخ هذا العلم ونشأته ، تلك النشأة التى ارتبطت بحدوث نوع من الفصام المركب بين دراسته وفق النمط الغربى من حيث (تعريف العلم - ومفاهيمه الاساسية - ومناهجه وأدواته - ووحدات التحليل فيه - وتصنيفاته وفروعه - وغاياته ومقاصده) وبين دراسته للقضايا السياسية بصورة نظرية أقرب الى تقسيمات كتب علم الكلام القديم ومعالجته لأمور نظرية تتعلق بالجانب السياسى دونما أدنى ارتباط بالواقع العربى المعاصر ، ومايفرضه هذا الواقع من ضرورة الاجابة على أزماته وتقديم الحلول لمشاكله ، وواكب هذا الفصام على المستوى الفكرى فصاما آخر على المستوى المؤسسى ، بحيث أصبحت الدراسات الاسلامية السياسية تنحصر فى اقسام الشريعة والسياسة الشرعية والتاريخ الاسلامى ، بينما ظلت الدراسات الساسية وفق النمط الغربى تدرس فى أقسام السياسة التى تنشأ بصورة أحدث نسبيا ودون اهتمام يذكر فى البداية بالقضايا السياسية الاسلامية ، أعقبه اهتمام هامشى وثانوى (٢٤).

ولا يجد الباحث عناء فى تقرير ان مجمل هذا الوضع قد حدث من خلال تراكمات تاريخية ضمن الاطار العلمانى لدراسة علم السياسة .

وتفصيل الأمر أن بروز هذا التأثير العلمانى قد تمثل فى اتجـاهات عـدة :

الأول : لا يأخذ بعين الاعتبـار فى دراسة علم السياسة ومجالاته المتعددة ذلك المنظور الاسلامى انطلاقا من أن ذلك يعد اقحاما للاسـلام فى منطقة ليس له فيها أى اسهام يذكر ، ومن ثم يتأسس هذا الاتجـاه على أن علم السياسة يجد تأصيله كعلم سياسة غربى ، ويحاكى هـذا التوجه اتجاها استشراقيا قد يزكى هذا الفهم ، وقد يستند الى مقـولات الشيخ على عبد الرازق فى « الاسلام وأصول الحكم » .

الثانى : وهو أن وقع فى دائرة التغريب الا أنه وفق غلبـة التأثير العلمانى أما لا يتعرض لاسهام المنظور الاسـلامى فى علـم السـياسة الا بشكل هامشى لا يتعدى القليل من الصفحات أو يحصره فى كتب الفكر السياسى فى اطار دراسة تطـور الفكـر السـياسى ودراسته فى العصور الوسطى هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فقد يتعرض تيار من هـذا التوجه للمنظور الاسلامى بشكل مكثف اسـتظهارا به لتـأييد أفكـاره الايدلوجية المسبقة وفى اطار تزكية اتجاه فكرى معين باضـفاء صـفة الاسلامية عليه .

وهذا التوجه فى جملته يدرس التصورات الاسـلامية فى اطار من القوالب الغربية على نحو قسرى تارة بدعوى التوفيق وتارة أخرى بدعوى اللغة المعاصرة أو لغة الواقع .

الثالث : وان اهتم بدراسة الموضوعات السياسية الاسلامية والمفاهيم الأساسية التابعة لها الا أن هذا الاهتمام قد انحصر فى دائرة الاسهـام النظرى ، وهذا الاسهام على قيمته القصوى فى عملية التأصيل الفكرى الا أنه أهمل وربما غفل عن ربط كل ذلك بمشاكل الواقع المعاصر ، بحيث بدت هذه المفاهيم منفصلة عن الواقع ولا شأن لها بقضاياه وأزماته ، مما دفع البعض الى وصفها ـ أى المفاهيم الاسلامية ـ بالعجز عن الاجابة

على قضايا الواقع وأزماته ، ومن ثم الادعاء بعدم فعاليتها ، فى الوقت الذى اكد فيه ان المفاهيم الغربية السياسية جاهزة ومفصلة ومدروسة ويمكن الاعتماد عليها فى وصف الواقع وتحليله ، وقد ساهم هذا التوجه الثالث رغم أهمية ما يقوم به من عمل نظرى فى تكريس واقع الفصام بين الاسلام ومفاهيمه السياسية وواقع الحياة المعاشة •

وفى هذا الاطار يمكن تقويم مجمل الوضع الأكاديمى ، الذى قد يهمل الدراسات الاسلامية كلية أو يتعرض لها بصورة هامشية أو قاصرة ، بما يجعل بناء علم سياسة اسلامى مهمة تستدعيها هذه الاعتبارات النظرية(٣٥) •

٢ — ان دواعى اقامة علم سياسة اسلامى لا تقتصر على المستوى النظرى فحسب بل تتطرق الى بيان الضرورات العملية التى ترتبط بالواقع العربى المعاصر ذلك أن هذا الواقع بمكوناته ، وانطلاقا من منهاجية التغيير التى تجعل من الانسان أهم عناصره سواء كان حاكما أو عالما أو رعية ، فهذه المكونات اذ تعد محورا للتجديد السياسى فانها تشكل فى الوقت ذاته جذورا لازمة هذا الواقع من خلال ماتمثله من سلبيات ترتبط بتكوينها الفكرى وحركتها السياسية فى الأمة

هذا وتتمثل هذه السلبيات فى حاكم يمارس سلطة وفق هواه مستبدا برأيه ، وعالم يمالىء الحاكم ويزين له سؤ عمله فلا يمارس جوهر وظيفته السياسية الحقة ، ورعية لا تعى جوهر حقوقها وحدود واجباتها(٣٦) • ذلك أنه فى ظل علم السياسة الوضعى وجد هؤلاء جميعا (حاكم — عالم — رعية) لقصورهم وتقصيرهم منفذا ولا نحرافهم مبررا •

رغم هذه الدواعى والضرورات (النظرية والعملية) لبناء علم سياسة اسلامى ، فان البعض يحاول أن يشكك منذ البداية فى جدوى هذه العملية وعدم منهجيتها ، تارة بدعوى مثالية هذا العلم فى طبيعته — ان قبل ذلك — وعدم قابليته للتطبيق أو الحركة بمقتضاه ، وتارة أخرى بالتأكيد على أنه لا يجوز القيام بهذه العملية ابتداء مستندا فى ذلك أنها قد

لاتستحق مسمى العلم أو الوصف به، كما انه يتحفظ على الوصف بالاسلامية وذلك بدعوى عالمية الثقافة والعلم والمنهج وهذه الاعترافات فى حاجة لنوع من البيـــان دون تفصيل ، ذلك أن هذا الأمر يتطلب دراسة مستقلة •

ثانيا : بناء علم سياسة اسلامى : الدعاوى والتحفظات

كما أشرنا فى النقطة السابقة هناك ثلاث دعاوى أساسية تتضمن مجموعة من التحفظات يثيرها كثير ممن يعملون بحقل العلوم السياسية على عملية بناء علم السياسة الاسلامى وتتمثل فيما يلى :

١ ـــ مثالية الاسلام ـــ ومن ثم العلم المستند اليه أو الموصوف به ـــ وعدم قابليته للتطبيق •

٢ ـــ أن عملية بناء علم سياسة اسلامى تخلط بين أمور العلم ومجاله وأمور الدين ومنطقه ، ومن ثم فان هذا اقحاما للدين فى منطقة ليست له •

٣ ـــ أن المنهج ـــ فى جوهره ـــ أمر محدد ، يتسم بالعالمية فى الأخذ به ووجوب اتباعه • وهذه الدعاوى يتصور من يرددها أنها مانعة للقيام بعملية البناء وتشير الى عدم جدوى هذه العملية ابتداء أو القيام بها وبذل الجهد بشأنها •

الا أنه بفحص تلك الدعاوى جميعا ، نجد أنها تعتمد فى ظاهرهـــا ومنطوقها على صياغة محكمة الا أنها لا تصمد عند محاولة مناقشاتها فى أسس صياغتها والمفاهيم التى تستند اليها ، والمعايير التى تحتكم اليها ولا شك أن هذه الأمور فى حاجة الى بيان مجمل •

مثالية علم السياسة الاسلامى ـــ ان وجد ـــ وعدم قابليته للتطبيق : ـــ

تستند هذه الدعوى الأولى الى أكثر من حجة أهمهـــا :

الأولى : ـــ أن الاسلام يشير فحسب خاصة فى مجال السياسة الى مجموع من المبادىء العامة والقيم الكلية ، وأن ذلك بدوره يشير الى وجود منطقة فراغ كبيرة يمكن ملأها وفق اختيار العقل البشرى المحض •

ومن ثم فان هذه الحجة تعتبر معظم المفاهيم السياسية تدخل فى منطقة العفـــو •

الثانية : ــ تستند الى مثالية الاسلام ــ وعلم السياسة الناتج عنه خاصة فى علاقته بالواقع السياسى ، فتـــارة تشير تلك المثـالية الى أن الاســـلام لا يملك الا أطر نظرية مجردة لا تتناسب مع الواقع المتطور كما أنهـــا كذلك غير قادرة على افراز نظم ومؤسسات قادرة على حـــل مشاكل ذلك الواقع • وتارة أخرى تستند الى تغليب الواقع ، الذى استند بكل معالمه ، وبما يؤكده ذلك من أن الاسلام وكذا علم السياسة الناتج عنه ان لم يخضع للواقع ، فان هذا الواقع سيتجاوزه حتما ، خاصة أن الاسلام تنبع مثاليته من قدمه الزمانى ومن ثم تجاوز الزمن له ، بينما أن الرؤية المعاصرة لعلم السياسة هى القادرة على الاستجابة لهذا الواقع ومشاكله ، وتارة ثالثة تشير هذه الحجة الى مثالية الاسلام استنادا الى أنه لم يطبق ملتزما بأصوله الا فترة يسيرة من الزمن لا تتعدى بضع سنين فى مفتتح الدعوة وعهد الخلافة الراشدة •

الثالثة : أن الدين ــ بحكم معالجته كعلاقة فردية بين العبد وربه ــ محدود القيمة والتأثير ، ومن ثم فهو لا شأن له بواقع الحياة وحركتها ومن ثم فان هذا التصور سيتأكد ضرورة فى عمليـــة بنـــاء علم سياسة اســـلامى •

وتحرير الأمر فى هذه الدعوى وتحقيق وزن هذه الحجج يتأتى من خلال عرض أهم القواعد المنهجية التى تحكم التفكير بهذا الأمر •

(١) أنه ان كان الاسلام يشير فى مجال السياسة الى مجموعـــة من المبادىء العامة والقيم الكلية ، وأن هناك منطقة فراغ يجب ملأها ، فانه يجب الفطنة الى أن منطقة العفو تلك ليست منطقة فراغ لا تحدهـــا حـــدود وليس لها من ضوابط الا التفكير بقضاياها عن طريق العقل

المحض ، ذلك أن هذه الرؤية تهـدف أساسـا الى تنحيـة الدين عن مجال الحياة السياسية مستبطنة فى ذلك رؤية علمانية •

فمنطقة العفو ليست تركا للامور على عواهنها يترك ملؤها للمرء كيفما شـاء ذلك أن ملء هذه المنطقة •• بالتشريع والتنظيم بعد انقطاع الوحى هو أمر متروك لاجتهاد المجتهدين ، لم يضيق عليهم فيـه ما داموا أهلا للاجتهـاد ، وهنا تتعدد المسالك وتتنوع المآخذ من الفقهـاء فى ملء هذا الفراغ دون أن تضيق الشريعة ذرعا بواحد منها ما دام قد « وضع فى موضعه واستوفى شروطه » ••

كما أن القيم الاسلامية الكلية ، ليست من ذلك النوع من العموميات التى يمكن ادخال تحتها كل شىء ، وأى شىء (من أفكار ونظم ومفاهيم) ولكن هذه القيم تمثل فى جوهرها ، مجموعة هامة من المبادىء الأسـاسية وقواعد التأسيس ، والضوابط للفكر والنظم والحركة ، وبناء نسـق المقاصد الشرعية ، وبعبارة واحدة تشكل المعيار الأساسى الذى يمكن أن نعيش به وعليه •

(٢) أن حقيقة الاسلام تفترق وتتميز عن المعتنقين له وحركتهم فالتفرقة بين الاسلام والمسلمين أو على الأقـل التمييز بينهما ، عمليـة منهجية تفرضها أبجديات دراسة الاسلام والظواهر المختلفة المتعلقة به •

(٣) أما الأحتجاج بمثالية الاسلام(٣٧) باعتباره لا يملك الا أطـر نظـرية مجردة لا تتناسب مع الواقع ، كما أنها غير قادرة على افراز نظم ومؤسسات قادرة على التعامل مع هذا الواقع وحل مشكلاته ، فان الاسلام اذ يقدم هذه الأطر النظرية يعتبرها فى نطاق الوسع والطاقة وان الاعتذار عن الأخذ بها أو الاستجابة لها أو التفاعل معهـا ليس الا تقصيرا من البشر المتعاملين مع الأصول ، وأن هذا التقصير يحال اليهم خاصة فى عدم اجتهادهم تحويل تلك الاطر النظرية الى حركة وحياة معاشة ، فضلا عن ذلك فان الاسلام يقدم مجموعة هامة من المبادىء

النظامية التى تحكم عملية البناء النظامى والتصور المؤسسى • كما يقدم نظما بشروطها وحدودها وقواعدها ومقاصدها •

(٤) أما الاحتجاج بمثالية الاسلام من خلال اتهامه بالقـدم ، وأن الزمن قد تجاوزه فانه احتجاج لا يملك السند المنهجى بحيث لم يع بعد كيفية قراءة الاسلام ، والظواهر المرتبطة به • فانه فى ظـل الصـيغة الثنائية (القديم والجديد) يطرح موضوع الاسلام وكل ما يتعلق به خاصة عملية بناء علم سياسة اسلامى ، بكونه يبتعد عن معطيات العصر أو أنه عود بالعلم المعاصر الى الوراء أربعة عشر قرنا • وتبدو الدعوى الى الاسلام وبالتبعية الدعوة لبناء علم سياسة اسلامى ــ وفق هـذه الصيغة ــ عملا غير قابل للتحقيق على أرض الواقع المعاصر •

وضبط مفاهيم مثل الجدة وكذلك المعاصرة من الأمور المهمة فى تحرير هذه الدعوى وسندها ، فان هذين المفهومين لا يعنيان كما يتوهم البعض الصحة أو الملاءمة كما أنها لا ترتبط ضرورة بالفعالية ، ذلك أن امكان خطئها وعدم ملائمتها أو قصورها ــ على جدتها ومعاصرتها ــ أمر وارد كما أنه فى المقابل فان القدم لا يتلازم ضرورة مع كونها غير مناسبة أو غير فعالة أو غير صالحة ، فقد تشكل فى مجملها أساسا صالحا يبنى عليـه بل ان مفاهيم الجدة والجديد والمعاصرة والتى لا تنظر الى الخلف مطلقا بحيث يعتبر كل ما تعداه ــ وفق المعيار الزمنى الذى يعول عليه فى هذا المقام ــ قديما ، ذلك لأن حركة الوقائع والحادثات لا تتوقف ولاتنقضى• الأمر الذى يجعل قدم أو جدة أو حداثة أية فكرة أو نظرية أو مفهوم أو معيار أو منهج مسألة نسبية ضمن تساوى الجميع فى القدم • ولهذا يمكن القول لأنصار المعاصرة الرافضين لمنهج الاسـلام ومفاهيمه باعتبارها قديمة يمكن القول بأن نفس المآخذ تنطبق على ما يحملونه من نظريات وأفكار ومفاهيم ومعايير فى الفكر الغربى ، فهذا الفكر فى وضعه الحالى لما يزل بعد معتمدا على أفكار ونظريات تضرب بجذورها فى أعماق الخبرة الغربيـة •

فى هذا السياق فان المنهج السليم للحكم على مدى صلاحية أو فاعلية أى منظومة لا يقوم على أساس معاصرتها من عدمه بل ينصرف بالأساس الى مناقشة جوهر هذه المنظومة وما تقدمه ، وبيان مدى صلاحيتها فى اعطاء الاستجابات لقضايا العصر الراهن والواقع المعاش فلا يعتمد تاريخ المولد حكما ومعيارا(٢٨) • خلاصة القول أن اعادة النظر فى هذه الدعوى وفحص منطوقها وصياغتها يؤكد بطـــلان تلك المقولات التى تتهم الاسلام بالتاخر واللاعصرية واللاعلمية وبالطبع كل ما ينتج عنه — مثل بناء علم سياسة اسلامى — لمجرد مجيئه قبل أربعة عشر قرنا أو تلك التى تدعى المعاصرة والتقدم والعلمية لمجرد كونها نتاجا للقرن العشرين •

(٥) أما الاحتجاج بمثاليه الاسلام من خلال حجة مفادها أن الاسلام لم يطبق سوى فترة يسيرة ، انما يعبر عن مغالطة منهجية واضحـــة ،فان الاستقرار والاستمرار لأى فترة قصيرة من الزمن لا يعد فى المقابل حجة على عدم صلاحيتها ، فان وزن هذا الأمر لا يكون وفق ما يسمى بحساب السنين ، ولكن بحساب السنن ، والتفاعل معها والاستجابة معها والسؤال الصحيح فى هذا المقام ، هل استجاب المسلمون للاســـلام وتفاعلوا معه وضعفوا وهانوا وتأخروا ؟ ، فالسنن الالهية الكونية سننا شرطية يتحقق مفعولها مع الالتزام بشرطها •

(٦) ويرتبط بهذه الاحتجاجات السابقة احتجاج بالواقع وغلبتـــه وتحكيمه فى الاسلام لاستقراره ، وهو احتجاج ليس بأحسن حال من السابقة لأنه لا يتبين حقيقة علاقة الاسلام بالواقع عامة ، وضوابط هذه العلاقة(٢٩) ، فكم من هؤلاء الذين يرغبون فى تكييف الاسلام مع أمر واقع مدعين أنه لا يمكن الانفكاك منه ، نراهم لا ينكرون على الأيدلوجيات الوضعية أن يكون لها مبحثا فى عملية التغير تحاول تأسيس مفهومه مبينة أشكاله وأدواته ومؤسساته المختلفة ، وأهدافه ، بينمـــا ينكـــرون على الاســـلام أن يقدم رؤيته المتميزة لعملية التغيير من جانب ، وضبط علاقته بالواقع من جانب آخر •

(٧) أما الحديث عن مثالية الدين فى محاولته بناء دور أكبر مما ينبغى وأوسع من امكاناته ، واقحامه فى مناطق ليست له ، مثل بناء علم سياسة يرتبط به ٠ فانه يعود فى جوهره الى فهم معين للدين، ويؤسس على قاعدة من هذا الفهم نظرته للحياة والكون والانسان وكل ما يتعلق به وبحركته مستمدا ذلك من رؤية علمانية تنحى الدين عن حركة الحياة ، أو على أحسن الأحوال تحاول حصر دوره وتهميشه ٠ ورغم رد هذه الدعوى وتحفظاتها واحتجاجاتها الفرعية المختلفة ، الا أنه يظل واجبا أن ننوه ايمان ، الا أنه يجب أن نشير الى أن بعض هذه الأخطاء المنهجية السابقة لا يرتكبها الجناح العلمانى وحده ، بل يرتكبها بعض الباحثين الاسلاميين، فكثيرا ما يتبسط البعض فى اضفاء صفة الاسلامية ٠ على كل شىء وكل تفكير حتى يقعوا فى محظور الخلط بين الاسلام والمسلمين ، كما أن بعضا من هؤلاء الباحثين قد يغرق فى الخيال ويصور الاسلام وكأنه لاشأن له بالحياة وحركتها اليومية المعاشة وهى نظرة تتحد فى محصلتها ونتيجتها مع التيار العلمانى فى تحقيق عزل الاسلام عن حركة الحياة عموما، كما أن آخرين يعالجون أحيانا حوادث التاريخ السياسى للمسلمين بنـوع من التقديس يصل الى حد اضفاء العصمة ، وهو حرج شديد قد يمنع البحث فى حوادث تاريخية مهمة باعتبار ذلك عملية ضرورية لتقويم الحـوادث محققين الهدف بالاعتبار من هذه الحوادث ، وهو أمر يجعـل كثير من المسلمين متخلفين عن فهم السنن والبحث فى أسباب التدهور : كيف حدث؟ ولماذا ؟ وهل كان الامكان تجنبه ؟؟ كل ذلك يجعل من دراسة تاريخ المسلمين السياسى عملية ضرورية فى اطار منهجية منضبطة ٠ كما استدرج بعض الباحثين الى قضية الاسلام وما ارتبط من قواعد كلية — ومع تصـاعد اتهـام البعض له بالجمود والتخلف — مما أدى الى تساهل بعضهم فى وصف حدود الاسـلام وأحكامه ليجعله مرنا متقدما ، حتى فقد عناصره الأساسية وقواعده الكلية وضوابطة الرئيسية ٠ كما استدرج فريق منهم الى قضية قدم الاسلام وجدة العلم الغربى ، واختلط عليهم أمر الجدة وتلازمها بالصلاحية ، فصاروا يطلقون المشابهات بين عناصر الاسلام

وأخرى من فكر الحضارة الغربية بلا حد أو ضبط ، وهم يفعلون ذلك ليدفعوا عن الاسلام شبهة جموده ، الا أنهم وقعوا فى خطأ منهجى آخر • بل ان جماعة منهم قد تسلك مسلك التفاخر والتغنى بسبق الحضارة الاسلامية وهذا الاتجاه التفاخرى ، يسهم فى تكريس فصل الاسلام عن واقع الحياة المعاش وتكريس ما أسماه البعض بمثالية الاســلام وعدم قابليته للتطبيق ، فهذا الحديث التفاخرى المكرور ، يركن الى هذا الأمر مكتفيا به ، وكأن الاسلام قد فقد أو استنفذ فاعليته فى الماضى ، مما جعلهم يهملون البحث فى جانب استجابة المسلمين لاسلامهم وأحكامه والبحث فى عوامل ضعف المســلمين وعــدم نهوضهم لاحيــاء دينهــم والتمكين له •

ومن نافلة القول أن نؤكد فى ختام رد هذه الدعوى ، أن عملية بناء علم السياسة الاسلامى تشير فحسب الى منهج ورؤية متميزة عن كل الأطروحات الوصفية الحالية والشائعة والمستقرة ، ومن ثم فانه يمكن أن يطولها الخطأ من غفلة عن أمور ذات أهمية ، أو قصور فى بيــان أو لبس فى فهم ، ومن ثم يجب الفطنة ألا تحال مجموعة الاخطاء تلك على الاسلام ، ولكنها تنسب الى القائمين بهذه العملية فحسب •

٢ ـ أن عملية بناء علم سياسة اسلامى تخلط بين أمور العلم ومجاله وأمور الدين ومنطقته :

تجابه عملية بناء علم سياسة اسلامى ـ كما أشرنا ـ ببعض الدعاوى والاعتراضات من جانب تيارات فكرية مختلفة تدور فى معظمها حول الدين (الاسلام) ومفهومه أو العلم وامكانية اسلاميته ووصفه بذلك •

وتصاغ هذه الدعوى فى مجموعة من التساؤلات مثل : هل هناك علم سياسة اسلامى حقيقى ، وان كان كذلك ، فهل هناك علم سياسة يهودى مثلا وآخر مسيحى ؟ وهل للدين علاقة بالعلم ؟ فان من المستقر عليه أن يكون لكل منهما منطقه الخاص ومنطقته ؟

وهذه التساؤلات تعرض فى اطار أن الاجابة عليها يجب أن تكون بالنفى ، ومن ثم فهى تتحفظ بداءة على الدعوة لبناء علم سياسة اسلامى تارة بدعوى أن هذا سيؤدى الى تفتيت العلم لا ضبطه .

ولا شك أن هذا يفرض ضرورة الاجابة على هذه التساؤلات ، رغم أنه يمكن التحفظ منذ البداية على طريقة صياغتها باعتبارها تعمد الى التلبيس فى عرض القضية ، وعرضها بصورة غير مرتبة وواضحة ، بل هى أكثر من ذلك تتخذ من الدين موقفا مسبقا حول ضرورة تنحيته جانبا وفق الفهم العلمانى ، مما أورث حالة من الحساسية ازاء اضفاء صبغة « الدينية » على أى علم ، لدى المشتغلين بالعلم ، خاصة ذلك التيار العلمانى .

ورغم أن العلم الغربى خاصة فى العلوم الانسانية قد استوعب ضمنا بدرجة أو بأخرى كثير من القيم اليهودية والمسيحية فى فلسفاتها المعاصرة، وأن هذه الأديان أثرت بشكل واضح على تلك الأبنية العلمية ، مهما ادعت أو أنكرت تلك الحضارة ذلك ، فان هذه التساؤلات السابقة فى ظل حقيقة العلم وتشريح علم السياسة الغربى ليس حجة فى رفض ما نسميه ببناء علم سياسة اسلامى واذا كانت هذه التساؤلات ، أو ربما بعضها يملك قدرا من المصداقية حين التعامل مع الأديان الأخرى (اليهودية والمسيحية مثلا) فان الأمر جد مختلف بالنسبة للاسلام ، فربما ولا نقطع بهذا — لا تطلب تلك الديانات أن تبنى عليها علوم ، وتؤسس على قاعدةمنهامناهج أو يفرز من خلالها مفاهيم أساسية واطارية تحكم بل وتتحكم فى كل بناء علمى فى العلوم الانسانية والاجتماعية أو بالأحرى علوم الأمة .

ومن الجدير بالذكر أن حقيقة الشمول التى يتصف بها المنهج الاسلامى(٣٠) تنبع من مفهوم الدين والعقيدة وفق المنظور الاسلامى حيث تعد « العقيدة أوسع بكثير من أن تقتصر على جانب ما من دائرة الثقافة (أو المعرفة أو العلم) بل هى أوسع حتى من دائرة الحضارة

على امتدادها ، انها رؤية شاملة للكون والحياة والانسان، برنامج عمل ومنهاج حركة يهيمن على كافة المعطيات الحضارية مدنية وثقافيـــة ولا ينضوى تحت أية جزئية منها مهما كانت فاعلية هذه الجزئية وتدفق معطياتها بقدر ما يحتوى الحضارة ويصبغها ويمنحها خصائصها ويرسم سبل صيرورتها ونموها ، بينما أن التقسيم الذى يحجم دور العقيدة أو الدين ويجعله أسير مساحة أو حيز من دائرة أكثر اتساعا هى دائرة الثقافة • يكمن خطؤه فى افتراض يقوم على اعتبـــار النشاط الثقافى البشرى هو القاعدة وهو الدائرة الاكثر اتساعا ، وأما الدين أو العقيدة فهما لا يمثلان (على أحسن الفروض) سوى جانبا محدودا من جوانب النشاط البشرى حيث لا يظل الدين محتفظا بأصوله السماوية (كوحى) بل ينضاف اليه بمرور الوقت الكثير من المعطيات البشرية •

واذا كان كما أشرنا سابقا أن هذا قد يجد ما يبرره فى التجـــربة الغربية وخبرتها مع الأديان اليهودية والمسيحية ، حيث ينكمش الدين ويغدو رافدا — ليس الا — من عشرات الروافد التى تغـــذى الثقافة (والعلم) حيث التجربة الدينية نفسها اختارت أن تتحرك على مساحة ضيقة وتركت — بارادتها أو طبيعة نسيجها — المساحات الأوسع للعقل الوضعى • فالأمر جد مختلف حينما نؤكد أن الاسلام كدين تنزل كمنهج حياة ، يطلب من معتنقيه والملتزمين به أن يترجموا مقولاته الأساسية الى واقع حى معاش سواء على مستوى التنظير والتأصيل الفكرى والعلمى ، أو على مستوى النظم والتأسيس والوسائل أو على مستوى الحركة والممارسة الفعلية(٣١) •

ويبقى بعد ذلك أن نؤكد أن تلك الدراسات الاسلامية ليست ملزمة بتقسيمات هى وليدة تجربة مخالفة وتاريخ مغاير ودين مختلف ، فعلى وجه اليقين جاء الاسلام لكى ينظم كافة شئون الحياة المدنية والثقافية يصنعها ويهيمن عليها ويمنحها الطابع والصبغة •• ، جاء الاسلام لكى يشكل حضارته الخاصة به التى تستمد مقوماتها من نسيجه ، بل تستمد كينونتها من مكوناته وتوجهاته وخصائصه واذا كان الاسلام وفق هذا

المنطق هو الحضارة فانه فضلا عن ذلك صانع الحضارة • معنى ذلك أن الحديث عن علم سياسة اسلامى أو علم اجتماع اسلامى ••• أو غير ذلك • مع أخذ الأمر بجدية ، لا بالتقاط المشابهات العرضية ، أو باقحام الأفكار الغربية على الأفكار ا لاسلامية ، أو القيام بهذه المهمة فى اطار ركوب الموجة ، بشكل سطحى يفتقر الى العمق والتأصيل ، هذا الحديث انما يعتبر مطلبا يقع ضمن تكليفات الاسلام كدين بحيث يعد القيام بذلك والاطلاع به فرضا على الكفاية نأثم الأمة ان لم تقم به فئـــة من أهل الاختصاص أو تدعو اليه أو تحاول أن تبين أركانه وخصائصه وتجتهد فى ترسيخ قواعده ومناهجه •

واذا كانت الأديان الأخرى (اليهودية والمسيحية) مثلا ، قد تركت ذلك المجال فجعلت للأيدلوجيات الفكرية مكانا الى جانبها فى ذلك المقام بحيث صارت تلك الأيدلوجيات أديانا وضعية جديدة ربما تشتمل على بعض مقولات تلك الأديان، وربما تتجاوزها، وربما تشتمل على ما يناقضها أو تصبغ الدين بالأيدلوجية • وحقيقة الأمر أن المرء ليحار كيف أنه على أعلى المستويات الكنسية يتم تفسير بعض المقولات المسيحية كما شاعت على أساس أيدلوجى صرف • والاسلام يعتبر فى حقيقته بديل عقيدى كامل لا يسمح لأى أيدلوجية أخـــرى أن تتمســـح فيه ، أو تستظهر به •

بل ان هذا التوجـــه الذى يتحفظ على وصف علـــم السياســـة « بالاسلامية » نراه يتعامل بكل يسر وسهولة ودون أدنى اعتراض يذكر على أوصـــاف مثل « علم اجتماع ماركسى » أو « راديكالى » أو « ليبرالى » أو « محافظ » ••• الخ بل انه لا يستنكف وصف هذا العلم من خلال اقليميته مثل علم الاجتماع الأمريكى أو علم الاجتماع السوفيتى ••• الى غير ذلك •

ويكمل البعض من هذا التوجه هذه الدعوى بتساؤل آخر حول هل هناك حقيقة طب اسلامى ؟ أو علم كيمياء اسلامى ••• الخ ؟ ومن ثم هل هناك علم بسياسة اسلامى •• ؟؟

وهذه التساؤلات لا تقل فى عدم توفيقها فى الصياغة ، عن ذلك التساؤل الأول ، ذلك أنه يقفز على حقيقتين :

الأولى : أن مفهوم العلم لدى هذا التوجه غير واضح خاصة فى طبيعته وخصوصيته فمن العلم : قواعده الاساسية ، وأطره الفكرية ومقاصده وغايته فربما قد يتشابه العلم من حيث (المحتوى والمضمون) ولكنه يختلف من حيث قواعد تأسيسه ومن ثم مقاصده الكلية ، فيصير اسلاميا بذلك •

الثانية : أن هذا التوجه يحاول أن يسوى بين العلم الطبيعى والانسانى ورغم قناعة الباحث أنها جميعا خادمة للانسان ، الا أن العلوم الانسانية والاجتماعية (علوم الأمة) وتشكيل قيمها لا بأس أن تتمايز ، بل القاعدة أن تتمايز وتختلف ، لأنها وفق هذا التصور ستطرح مشروعا حضاريا مختلفا من حيث الأسس والبناء والمقاصد والغايات بل وربما الوسائل والنظم •

خلاصة القول أن هذه الدعوى بكل ما تتضمنه من تساؤلات وتحفظات تفرض علينا أن نولى مفاهيم مثل (العلم والدين والوحى والعقل) مزيدا من الاهتمام والتأصيل(٣٢) ، ذلك أنها لم تلق من قبل الباحثين فى مجال الدراسات الاسلامية ما تستأهله من عناية واهتمام خاصة دلالتها المنهجية ، مما جعل هذه المفاهيم أسيرة تصورات غربية فيما يتعلق ببيان معناها ووظيفتها ، وفتح الباب واسعا لمثل هذه النوعية من التساؤلات التى تستنكر ــ ضمنا وصراحة ــ وصف أى علم بصفة « اسلامية » ونقيس الاسلام كدين على الديات الأخرى ، فى أحسن الأحوال ، أو نعتبره دينا بالمفهوم الغربى لا شأن له بحركة الحياة •

فمن المعلوم أن المنهج الاسلامى يقوم على أصل متين هو (الوحى) وما يعنيه ذلك من أنه مرتبط بالدين وجودا وعدما ، معنى ومبنى ، فكرا وحركة وذلك على خلاف التصورات الغربية الوضعية التى لا تعترف

بالدين أساسا ومصدرا للتنظير والحركة فى الحياة ، الى الحد الذى تقف فيه هذه التصورات من الدين موقف العداء وفى أحسن الأحوال تعطيه دورا ثانويا فى رصد وتحليل وتوجيه الظواهـــر الانسانية والاجتماعيـــة .

فكلمة « الدين » لا توضع بمقامل كلمة « علم » فشئون الحيـــاة كلها ــ بما فيها بناء العلوم الانسانية والاجتماعية (علوم الأمة) لها صلة بالدين ، ولا يوجد أمر من أمور حياة المسلم خارج عن نطاق الدين ومنها العلم .. ، فمجالات العلم ــ مثلا ينبغى أن تؤسس من حيث تحصيلها ورسم حدودها وتحديد غاياتها على قواعد وأصول ومقاصد الشرع ، ويكون تحقيق ذلك وانجازه ــ كما أشرنا سابقا ــ مهمـــة أساسية منوطة بالجماعة الاسلامية ، اذ المفروض فيها أن تسعى الى ايجاد حشود من العلماء يتناولون المعارف بالتنقيح والتمحيص ويحققونها تحقيقا يصل العلم النافع بالعمل الصالح .

وعلى شاكلة تحديد العلاقة بين العلم والدين ينبغى بيان حقيقـــة العلاقة بين الوحى والعقل ، ذلك أن الاتجاه الذى يتساءل مثل تلك الأسئلة يحاول ــ تلميحا أو تصريحا ــ المقابلة بين الوحى والعقــل فينتهى الى أن الوحى ضد العقل ، ويعدلون الايمان باللاعقل ، ومن ثم تصبح المواجهة قائمة بين الذين ينادون بالعقل والعلم والذين يستندون الى الايمان والمعتقدات ، خاصة أن الذين يطرحون القضية على هـــذا النحو تفيدهم محاولة الخلط بين الاسلام وبعض البدع التى انتشرت فى أوساط المسلمين التى أصيبت فيها مجتمعات المسلمين ببعض مظاهر الانحطاط الفكرى والسياسى والاجتماعى فى هذا السياق صادف مفهوم العقلانية ، وكذا العلمية ، كما برز فى اطاره الغربى قبولا ورواجا بين طوائف المفكرين والمثقفين الى الحد الذى ذهب معه بعض هؤلاء الى معارضة الاسلام بالعقل ، استنادا الى الثقافة الغربيـــة والتجـــربة التاريخية الاوربية .

وابتداء فانه من الخطأ البين فى التحليل أن يوضع العقل أو العلم فى جانب والوحى والدين فى جانب آخر ؛ منظورا الى العلاقة بينهما اما فى مقام الانفصام أو فى حالة التضاد والتناقض (٣٣) •

وحقيقة الأمر أن الصراع الأساسى لا يزال بين العقل الذى استند الى الاسلام واجتهد ، وهو واقف على أرض غير تلك الأرض من جهة ثانية ، كما ينبغى أن يلاحظ أن العقول التى تعاملت مع الاسلام ووقفت على أرضه تعددت فى اجتهاداتها وتنوعاتها الفكرية •

ومن ثم فان المنهجية المنضبطة فى معالجة تلك القضية يجب أن تناقش مقولات الاسلام بحد ذاتها وهذا ما يقرر العقل والعقلانية ويقرر العلم واللا علمية أما الحكم المسبق والمصادرة ابتداء على القيـــام بعملية بناء علم سياسة اسلامى فهو أمر فى حقيقته وجوهره مناقض للعلم ومخالف للمنهجية •

وتأسيسا على ذلك يزداد اقتناع الباحث من أن الاسلام أولى بأن يكون صفة لهذه العلوم فى مواجهة الأطروحات الأيدلوجية الوضعية وهذا لا شك سيقدم اضافة قيمة ــ اذا ما تمت هذه العملية على نحو جاد ــ فى خدمة العلم متبنية اتجاه أكثر انضباطا يعرف لفقه المعرفة حقها ، وفهم العلم نصيبه ، وتاريخ العلم دوره المخصـــوص والمحـــدد وعلم اجتماع المعرفة كحقيقة يجب أن تكون حاضرة ، والتأكيد على العلوم الاسلامية التى حفظها المسلمون ونقلها السلف الى الخلف ، ومن ثم يجب أن نعى أن وصف العلم « بالاسلامى » ليس الا ترجمة لموقف فكـــرى للعلاقة بين الدين والعلم والتفاعل بينهما ، وهى نظرة فى الاسلام تختلف عن كافة النظريات الوضعية فى هذا المقام ، وفى هذا السياق فحينما نصف علم السياسة بالاسلامى فان ذلك لا يتخطى العلم أو يتعــدى مفهومه كما يحاول البعض أن يدعى ذلك أو يلمز به مستبطنا قيما علمانية، غير واعى بخصوصية الاسلام كدين ، ورؤيته المتميزة للعلم وما هو علم وما هو غير ذلك ، فالاسلام ــ وله الحق فى ذلك ــ يستنكف أن يعالج

الا بأبجدياته ، واذا ما أردنا الاستقامة فان هذا هو العلم لان هــذا المطلب قبل أن يكون مشروعا فهو مطلب بكل المعانى ومنهجى فى جوهره ومن ثم فان الباحث يعى تماما أن مناقشة قضية علم سياسة اسلامى وضرورة بنائه ، أن ذلك عين العلم لا خارجا عن حده ورسمه مهما كانت الدعاوى وأيا كانت التحفظات .

٣ ــ دعوى عالمية العلم والمنهج ، ومن ثم يجب الأخــذ به ووجوب اتباعــه :

فى البدء ليس من المبالغة فى شىء أن نؤكد ما انتهينا اليه فى رد الدعوى السابقة من أن طرح قضية « بناء علم سياسة اسلامى » تعتبر ضرورة منهجية ، خاصة فى سياق رصد أهم التوجهات الفكرية على الساحــة الثقافية والعلمية ، خاصة ذلك التوجه الذى يعبر عن تلك الدعوى الخاصة بأن المنهج عالمى ، وهو من قبيل التراث الانسانى المشترك يجب الأخذ به دون تردد .

وواقع الأمر أن هذا التوجه فى اطار تلك الدعوى لايحدد أمرين مهمــين : ــ

الأول : يتعلق بعدم تحديد مفهوم « المنهج » وهو ان حدده حصر معناه فى اتباع مجموعة من الخطوات لتعين الباحث فى محاولة الوصف والتحليل والتفسير .

الثانى : يتعلق بعدم تحديد ما هو انسانى أو عالمى ، وشروط ذلك ومدى صدق هذه الدعوى على اطلاقها ، اذ تبدو مقولة « عالمية المنهج » استمرارا لمقولة أوسع انتشرت فى فترة أسبق زمنيا حول « عالميــة الثقافة » و « عالمية العلم » ومع ازدياد التحفظ على هــذه المقولات وبروز وتعاظم توجه آخر يؤكد خصوصية الثقافة والعلم ، برزت تلك الدعوى تتدثر بلباس « عالمية المنهج » (٣٤) .

وغاية القول فى هذا المقام أن هذا التوجه الذى جعل من تلك المقولات مقدماته الأساسية فى احداث عملية التغريب ، استطاع أن يرسخ هذه المقدمات دون فحص ومراجعة ، بل ان بعضا ممن ينتمون الى الاتجاه التوفيقى قد ردد هذه المقولات أو بعضها ، دون وعى منه بالتحفظات المبدئية حول تلك القضية .

ويرى الباحث أن معظم من يمثل هذا التوجه التغريبى سواء ناقلا أى توفيقيا تنقصه الدقة فى طرحه الأسئلة الخاصة بهذه القضايا المتعلقة بخصوصية علم السياسة ، وترتيبها ، فيبدأ فى الغالب بسؤال فحواه (ماذا نأخذ ؟ وماذا نرفض من حضارة الغرب ، أو الحضارة الانسانية ؟؟) على حد تعبير البعض ضمن هذا التوجه ، وعلى الرغم من صحة هذا السؤال ومشروعيته من حيث صياغته ومبناه الا أن مكمن الخطأ والخطر يتمثل فى البدء بهذا التساؤل السابق دون الفطنة الى سؤالين يجب أن يسبقاه فى الترتيب وهما :

- (من نحن ؟) وما يثيره ذلك من البحث فى قضية الهوية وما يتركه ذلك من دلالات سياسية ومنهجية .

- (ماذا نملك ؟) وما يشير اليه ذلك فيما يقدمه الوحى والأصول الاسلامية على وجه الخصوص ، وما يسهم به التراث الفكرى والتاريخى ، باعتبار كل ذلك مصادر مهمة للمعرفة وتقويمها ، وما يقدمه كل ذلك من امكانات لبناء مفاهيم اسلامية سياسية ، وخطوط منهجية اساسية ذات أهمية فى هذا المقام وبعد ذلك أو أثناء ذلك ، أو بعبارة أدق فى سياق كل هذا ، يمكن طرح السؤال « ماذا نأخذ ... ؟ » .

ورد هذه الدعوى القائلة «بعالمية المنهج» يستند الى مجموعة متكاملة من الملاحظات :

الأولى : بيان وضبط مفهوم المنهج : فالمنهج هو الطريق الموصل للمقصد ، وبقدر اكتمال المقصد وبيانه يكون المنهج المؤدى اليه ذلك

والمنهج دراسة لايمكن أن تكتمل الا بالفطنة لما يمكن تسميته بما قبل المنهج ، أى الأساس الذى لا يقوم المنهج الا عليه ، والمنهج ينقسم الى شطرين : شطر فى تناول المادة ، وشطر فى معالجة التطبيق •

والمنهجية تعتبر علم بيان الطريق والوقوف على الخطوات أو الوسائط أو الوسائل التى يتحقق بها الوصول الى الغاية والمقصد على أفضل ما تقتضيه الأصول والأحوال ، وأهم وظائفها الوضوح والنظامية والضبط ، وفقدان أى وظيفة من تلك يفقد المنهجية جوهرها ومعناها بل ومغزاها •

كما أن المنهج فى جوهره • مجموعة مفاهيم يوظفها الباحث فى معالجة موضوعه ويستعين بها على تتبعه وتحليله وتفسيره(٣٥) بل وتقويمه الأمر الذى يعنى أن أى خطأ وعدم وضوح فى بناء المفاهيم يترك آثاره فى النهاية على البناء المنهجى فى ذاته فيحد من صلاحيته ، ويقلل من فاعليته ويبدد من امكاناته فى الدراسة والتحليل •

الثانية : الوعى المنهجى ذلك أن افتقاد هذا الوعى يجعلنا ننحرف بالمنهجية ووظيفتها بل قد يتطرق بنا الأمر الى اطلاق اسم المنهج على بعض منها ، رغم أنها لا تمت لهذه التسمية بصلة ، فاذا كان المنهج هو الطريق الموصل الى المقصد ، فانه يفرض معرفة الطريق وبيان وسائط الوصول ، وبقدر صحة منطلقاته وسلامة وجهته يكون قيامه – أى المنهج – مقام المرشد الأمين الذى يبين معالم الطريق •

الثالثة : المنهج والنمط المجتمعى : فى اطار ما أورده الباحث حول ضرورة الوعى المنهجى والذى يشكل التناول المنهجى للواقع أحد ان لم يكن أهم مستوياته ، واذا كان من المقطوع به أن المنهج لايجوز ، كما لايمكن ، أن يبرز مجردا من وعن مقولاته ونماذجه وأطره التحليلية ومفاهيمه وقبل كل ذلك فلسفته التى استند عليها ، فضلا عن وسائله وأدواته ، لانه تشكل فيها ومن خلالها فانه والحال هذه يمكن القول أن المنهج الذى تكون عبر النمط الحضارى الغربى يحمل لا محالة هذا النمط

فيحاول اعادة انتاجه بصورة مباشرة أو غير مباشرة ، اذا ما تدخـل فى دراسة نمط آخر أو حالات تنتسب لحضارة مختلفة ، أو بعبارة أدق يصبح هذا النمط المغربى معياره فى رؤية الانماط الاخرى ويظل مقياسه فيما يصدره من أحكام عليها •

كما أن المقولات التى يكون المنهج قد أنتجها وسميت باسمه تصبح كالطوق على عنقه فلا يستطع أن يتحرر منها أو يتحرك فى أية دراسة الا من خلالها وبتأثيرها فكل منهج يحمل فى مكنوناته موضوعات ومفاهيم حول : الدين والأمة والفكر والثقافة والاقتصاد والاجتماع والانسان والكون والزمان ، والطبيعة والأخلاق والقيم وما الى ذلك فهل يمكن ــ والحال هذه ــ استخدام هذه المقولات والمفاهيم المشتقة من تجربة المجتمعات الغربية لفهم الاسلام والمجتمعات الاسلامية ؟ وهل يمكن تعديتها تلقائيا وآليا بصورة عفوية دون فحص التميز والاختـلاف والفروق بين رؤية الاسلام لهذه المفاهيم وبين الرؤية الغربيـة لها ، وأخيرا هل يمكن فهم الاسلام من خلال مناهج الغرب من مقولاته حول « الدين » مثلا ••• وكذا النمط الاسلامى ؟؟ أم أن قراءة النمط المجتمعى الحضارى يجب ألا يكون ضمن منطقه الخاص ؟ الأمر الذى يبعد عن العلمية كل منهج لا يقرأ النمط الحضارى المجتمعى المحدد من خـلال منطقه الخاص التابع من آليات حركته ومختلف مكوناته وبأبجدياته الخاصة به ؟

وفى هذا السياق تبدو الاسئلة وفق الترتيب السابق (من نحن ؟ ماذا تملك ؟ ماذا نأخذ وماذا نرفض من الغرب أو غيره ؟) ليست الا عناصر فى تساؤل أكبر هو على أى أرض نقف ؟؟ ، ذلك أن الاجابة عن المعضلات القائمة فى الواقع قبل تحديد الأرض التى نقف عليها ومنها ننطلق ، هو أمر لايعد من الناحية المنهجية صحيحا كما أنه ينافى أصول الاستقامة العلمية ، ولا مفر من التسليم بأسبقية ذلك التحديد قبل تقديم الاجابات واقتراح الحلول •

ولا شك أن محاولة الاجابة على هذه التساؤلات جميعا يحتـــاج مزيدا من التقصى والبيان والتفصيل بما يعين على توضيح فكـــرة هذا الفصـــل •

ثالثا : بناء على سياسة اسلامى : ضرورة منهجية

أن الحديث عن الدواعى والضرورات أمر ميسور ، وكذا الحديث عن الدعاوى والتحفظات أمر لبس من الصعوبة ، ولكن وقوفنا عند هذا الحد يجعل البعض يتهم هذا العمل بالقصور واتخاذ مواقف الدفاع دون تخطى ذلك الى عملية البناء ذاتها ، وبرغم أننا أفردنا جزءا من هذا الفصل ليناقش الدعاوى والتحفظات ومحاولة رد هذه الدعاوى ، وكأننا انسقنا الى المنهجيـــة الدفاعيـــة التى ننقدها ، فان الأمـــر على غير ذلك فالباحث يعد رد هذه الدعاوى ودفع هذه الاعتراضات وتبديد هـــذه التحفظات أمر مهما يتجاوز مواقف الفكر الدفاعى وتبديد الطـــاقات الذهنية فى محاولة لتوجيه النظر الى ضرورة البحث فى تحـــديد وتأصيل وضبط المفاهيم الأساسية ، وعدم الانسياق الى أسئلة من هذا النوع بل ضرورة فحص مكوناتها وعناصرها المفاهيمة وطريقة صياغتها ، فضلا عن معرفة ترتيب السؤال ضمن مجموعة الأسئلة أو البحث عن التساؤل الذى لم يسأل وكان الواجب البدء به ••• وأن هذه العمليات رغم خفائها الا أنها ذات أهمية قصوى وينتمى معظمها الى دائرة ضبط المفـــاهيم ، واحكام الصياغة أو فى كلمة واحدة تدخل فى دائرة الضبط المنهجى ومن ثم كان الاشارة فى الفكرة السابقة الى الأسئلة الواجب أن تسأل فى هذا المقام ، والاشارة الى ضرورة ترتيبها فى نسق معين •

النقطة الثالثة تتأسس على النقطتين السابقتين (الدواعى والدعاوى) ذلك أنها تشير الى عملية البناء لعلم السياسة الاسلامى باعتبارها ضرورة منهجية حيث تسير بذلك خطوة أبعد من حديث الدواعى ورد الدعاوى الى بعض الجوانب والاشارات لعملية البناء الايجابية لعلم سياسة اسلامى وذلك فى اطار الاجابة على التساؤلات (من نحن ؟ ماذا نملك ؟ ماذا نأخذ

وماذا نرفض ؟ كاطار مهم ينظم عملية البناء والتوجه اليها •

(أ) الهوية وبناء العلم (من نحن ؟ (قضية الهوية) •

يشير هذا السؤال الى البحث فى قضية ذات أهمية وهى الهوية ، وقد درج الكثيرون ممن يعمل فى حقل الدراسات السياسية أن يعالج تلك القضية من منظور ما أصطلح على تسمية بـ « أزمة الهوية » •

وواقع الأمر أن اثارة هذه القضية على هذا النحو من منظور الأزمة أمر يجب التحفظ عليه ، ذلك أن هذا التصور يدفع الباحثين للتوجه لدراسة هذه القضية فى الواقع مباشرة دون البحث فى قضايا نظرية تتعلق بمسألة الهوية وأهمها : —

(١) الهوية وما تتركه من أهم الدلالات السياسية ، خاصة فى الواقع العربى وأهمها : العلاقة بين الهوية الاسلامية والقومية والعربية والمصرية أو السورية أو العراقية مثلا •

(٢) الهوية وما تتركه على المستوى المنهجى من دلالات مثل : —

(أ) الوعى المنهجى وقضية الهوية •

(ب) التناول المنهجى للواقع العربى المعاصر •

(جـ) الوعى والموضوعية والهوية واقتراح الاستقامة كبديل لمفهوم الموضوعية • ونوالى هذه القضايا بمزيد من البيان والتفصيل •

(أ) الهوية ودلالتها السياسية فى الواقع العربى (الاسلام والهوية):
لا شك أن هناك مجموعة من الروابط المتعددة (الأسرة — القبيلة — القوم الوطـــن) ، يرتبط بها الانسان بحسبه فرد فى جماعة ، خاصة فى واقع صار فيه مفهوم الدولة القومية واقعا مسيطرا فى التعامل داخل المجتمع السياسى وخارجه مرتبطا بقضايا أخرى تتعلق بحقيقة الانتماء وتحديد وجهة الولاء ، وهو ما يفرض على الباحث استكمالا للبيـــان أن يتعـــرض لنقطة أساسية ترتبط بصورة مباشرة بقضية الهوية ودلالاتها •

مفهـوم الأمة والروابط الانسـانية الفطرية الأخرى : ـ

نتدرج الروابط الانسانية من ارتباط الانسان بنفسه وتمر بالروابط مع الغير (الأسرة ـ الجوار ـ القبيلة ـ القوم ـ الوطن ـ الجمـاعة ـ الصحبة ـ الأمة ـ بنى الانسان) كما يرتبط الانسان بفكرة أو عقيدة أو مذهب وأخيرا يرتبط بشىء يتحصل عليه أو يملكه • وكافة الارتبـاطات الانسانية هى روابط فطرية قدرها الاسلام (٣٦) بالاعتبار اللائق بهـا دوان افراط أو تفريط •

فبدءا من رابطه الانسان بنفسه ، فقد أكد الاسـلام على ألا يلقى الانسان بيده الى التهلكه (٣٧) وقرر أن فى القصـاص حيـاة حفاظا على النفس (٣٨) وصار حفظ لنفس ومـا يتبعهـا من مقاصـد الشرع لهـا مكانها المخصوص فى سلم المقاصد الشرعية الا أنه أكد على التضـحية بالنفس فى الجهاد لاعلاء الايمان (٣٩) •

ورابطة الصبة : تجاوزها الاسلام ليعبر عن صحبة من نوع فريد فهو ان اقرها الا أنه حدد لها محتواها ومسيرتها فصارت الصحبة منهج واتباع للشرع •

ورابطة الاسرة أو العائلة : قدسها الاسلام مقـرا لها مؤكدا على أهميتها فى حفظ النسل والنفس ، الا أن هذه الرابطة ارتبطت بالمنهـج بضرورة ان يتم الزواج بالصورة الشرعية المفضية الى الاعلان والاشهار، كما ارتبطت بالمنهج فى تحديد المحرم عليه شرعا والمباح منه ، وأخيرا ارتبطت بتأسيسها على عنصر الايمان فلا زواج من مؤمنة لكافر ، أو من مؤمن لكافرة معليا بذلك وشيجة الايمان ، وليس أدل على ذلك من التوجيه القرآنى لبعض الانبيـاء باعـلاء رابطة الايمـان على النبوة أو الأبوة أو الذرية (٤٠) •

ورابطة القبيلة كطور حضارى تعامل معها الاسلام ليستثمر فيهـا كل جوانب الخير والتجميع صارفا عنها كل جـوانب الشر والتفـريق

فالعصبية منتنة ، ودعوة الجاهلية الأولى ، الا أن ذلك لم يمنع التعامل مع القبلية كاطار نظامى فأمر كل قبيلة أو تجمع قبلى بأن يخرج منه عريف أو نقيب يعود اليهم لاستطلاع آرائهم عند المشورة فى أمور عامة ، الا أنه هاجمهـا بلاهوادة حينما انقلبت الى ولاء أعمى ونصرة عصـبية عندما انطلقت الصيحات و « آوساه » واخزرجاه » فوصمها بدعوى الجاهلية موسـعا حقيقة النصرة والولاء الى المنهج والعقيـدة لا الى الشخص والانسان « أنصر أخاك ظالما أو مظلوما •• »(٤١) •

ورابطة القوم أو الوطن : شأنها شأن تلك الروابط السابقة تحكمها ذات القاعدة من سلم المقاصد الشرعية عند التعارض ، فانهـا رابطـة يجعلهـا الاسلام ضمن ما يجيزه على الا تتعارض مع العقيدة ذاتهـا ، ومن هنا اعتزل ابراهيم قومه ، وهجر النبى وطنه ، وأمر المؤمن بالهجرة (المكانية) فى حالة فقدان أمنه وأمانه على عقيدته وايمانه ، الا أن هذا لم يمنع النبى من القول عند شروعه فى الهجرة تاركا مكـة بأنها « أحب البقاع اليه (٤٢) • فانها فى المقـام الأول هجرة ايمـان وهجرة اصرار لا فرار • بل ان هذه القاعدة تحكم كل ارتباط انسانى بالاشياء من « مال» أو « ملك » أو غير ذلك حيث يتعامل معها الاسـلام بمنطق الاقتصـاد فى النفقة والعدل فى التوزيع الا أنه يحث من جانب آخر على الجود فى الانفاق (الزكاة ــ الصدقة) •

فالايمان اذن هو المعيار الحاكم الذى يحدد لكل تلك الروابط محتواها هادما فيها كل ما يتسرب اليها من نواقض الايمان مزكيا كل مالا يصادمه مؤكدا كل ما يرسخه •

ومن هنا تبدو تلك الروابط جميعا ليست مطلقة الاعتبار الا بمقدار التزامها بالايمان أو قواعده وحدوده ، تنفك اذا ما صادمته وتنعقد وتتوثق اذا ما أكدته والتزمت به •

وفى هذا السياق فحسب يمكن فهم حقيقة الولاء وعلائق الانتمـاء ذلك أنها مقيدة جميعا بأصل كلي تنخرم بانخرامه وتنعقد بأحكامه •

ومن ثم فان التعامل مع هذه الروابط يحكمها أسس ثلاث :ـ

الأول : التأكيد على فطريتها فى ارتباطها بالانسان •

الثانى : الاصرار على اعطائها المحتوى الايمانى المتميز •

الثالث : انفكاك عراها بمصادمتها للايمان والاسلام فى حركة الحياة•

وعلى هذا وجب النظر الى مجموعة الروابط تلك وأخصها العلاقة بالقوم أو الوطن (القومية) وفق هذه الأسس التى لا تنفيها حكما أو تثبتها الا بمقدار تعلقها بالايمان ووفق قواعد المقاصد الشرعية باعلاء الدين والحفاظ عليه فى سلم التصاعد •

وعلى هذا فان الصياغة للعلاقة النظرية بين القومية والاسلام لاتكون ببادى الرأى من الرفض أو الاتفاق بل تتجاوز ذلك لمناقشة المحتوى (للقومية) حتى يرتبط الحكم بعد ذلك بالدليل ، فى اطار من الدراسة المتآنية لحقيقة التصاعد التى أهملها الكثير من المفكرين فذهبوا بين اتجاهات كلها الى افراط أو تفريط •

وفى شأن هذا الاعلاء للايمان جوهر مفهوم الأمة فى الرؤية الاسلامية فان الرعية فى هذه الأمة تتخطى الحدود المكانية فى اطار مفهوم الدولة القومية لتجعل من المسلمين كافة رعية لها •

خلاصة القول أن كل قوم يستند الى رابطة ما ، ومن أهم الأسس التى تستند اليها تلك الروابط اثنين : ـ

الأول : يتأسس على الأيمان والعقيدة •

والثانى : يرتكز على روابط مادية وضعية مثل : القوم ـ والجنس ـ والاقليم ـ والمصلحة ••• الخ •

وهذا التمييز يثير بدوره أهم القضايا التى تطرح فى هذا المقام مثل العلاقة بين القومية والاسلام وما يتفرغ عن ذلك من قضايا •

خاصة ان مفهوم القومية قد اختلط ، حينما برز فى الدول الاسلامية بحركات التحرر مما خلق تيارا عريضا مؤيدا لانتشاره والتمسك به دون مراجعته والوقوف على حقيقته •

وقد تراوح مفهوم القومية ـ مع غموضه واضطرابه ـ بين أكثر من معنى بدءا من الاقليمية والعنصرية وانتهاء الى الوحدة بين دولة قومية ، كما تمايز المفهوم فى علاقته بالدين ما بين اعتبار الدين أحد الأسس أو تنحيته جانبا وظل مفهوم القومية بمعانية الغربية يتراوح فى تفكير معظم الكتاب والمثقفين العرب والمسلمين ما بين مناهض له أو مجيز أو معضد ، وعلى هذا فقد تعددت الاتجاهات فى العلاقة بين القومية والاسلام الى أكثر من اتجاه : ـ

١ ـ اتجاه الانفصال والصراع حيث يقوم هذا الاتجاه على أساس من تناقض القومية العربية فى محتواها مع الاسلام فى محتواه •

٢ ـ اتجاه التوحيد والتماثل ما بين الاسلام والعروبة •

٣ ـ اتجاه التوفيق الذى يرى رغم تميز الأثنين الا أن بينهما علاقة وفاقية •

٤ ـ اتجاه التصاعد ويتراوح بين موقفين الأول يعلى جانب الاسلام والثانى يعلى جانب القومية •

وقد اختلطت معظم هذه التوجيهات بواقع معاش فرض نفسه، دون محاولة للتنظر الصحيح لهذه العلاقة وضبطها •

ويرى الباحث أن العلاقة بين القومية والاسلام أو بالأحرى بين العروبة والاسلام يجب أن يدقق بشأنها فضلا عن خصوصيتها ، فالرؤية الاسلامية اذ تعتبر روابط مثل النسب والوطن والقوم الا أنها فى ذات الوقت تتحفظ على كل ما ينافى أصولها من عصبية جاهلية أو رابطة

عنصرية ، والمواءمة بين طرفى العلاقة أمر قائم مشروط بحقيقة مكان كل منهما فى سلم التصاعد ، فاذا ما تعارضا أو تناقضا فانه فى هـذه الحال وجب تقديم الايمان والاسلام على القومية — والوطن والارتباط بأرضه ، يدل على ذلك أيات كثيرة فى القـرآن نؤكد على سمو الاسلام والايمان عن روابط مثل النسب أو القوم أو القرابة أو ما شابهها ، وهذا الأمر هو ما غفل عنه كثير ممن بحثوا فى مسـألة العلاقة بين الاسلام والعـروبة .

والموضوع فى هذا الصدد متسع الأطراف متعدد العناصر متشعب المسائل يكفى الباحث فيه ما أشار اليه (٤٢) الا أنه من الموضوعات التى فى حاجة الى دراسة مستقلة لفكرة القومية وآثارها فى الواقع الاسلامى المعاصر .

ولا شك أن هذا الضبط لقضية الهوية ، وبيان أهم دلالاتها السياسية على هذا النحو السالف بيانه ، يوضح مدى الانتقال فى حجم ما يثار من مناقشات حول هذه القضية ، بما يحرفها عن تقصى قواعد الاستقامة بل ربما يزيدها ذلك غموضا وليس السير فى طريق ضرورة تحديدها وضبطها . ذلك أن تحديد الهوية بشكل منضبط محدد القواعد والشروط ليس الا مقدمة أساسية للاجابة الصحيحة على التساؤل الأكبر : على أى أرض نقف ؟

(٢) الهـوية ودلالاتهـا المنهجيـة : ولايقتصر أثر الهوية وضبط مفهومها على الدلالات السـياسية ، بل يتطرق ذلك الى أهـم الدلالات المنهجية ، والتى تشير الى ثلاثة منها .

(أ) الوعى المنهجى والهوية : — من الضرورى الاشارة الى الوعى المنهجى ، ذلك أن افتقاد هذا الوعى يجعلنا ننحرف بالمنهاجية ووظيفتها بل قد يتطرق بناء الأمر الى اطلاق اسم المنهج على بعض منهـا ، رغم أنها لا تمت لهذه التسمية بصلة . فالمنهاجية فى حقيقتها تعد مصدرا

لابتغاء الرشد وتحقيق الوعى ، فاذا كان المنهج هو الطريق الموصل الى المقصد فانه يفرض علم الطريق ، وبيان الوصول ، وبقدر صحة منطلقاته وسلامة وجهته يكون قيامه مقام المرشد الأمين الذى يبين معالم الطريق (٤٣) .

وتفرض الدراسات الاسلامية ذلك التأصيل للفكر المنهجى لتحقيق التحصين الثقافى والتميز الحضارى وضرورة العودة الى الجذور والينابيع الأساسية والتمكن من العلوم الأصلية لتراثنا ، واستئناف البناء على الأصول الحضارية والثقافية الاسلامية ، ليأتى التجديد من مواضع صحيحة ، مبينا على أصول سليمة ويحكم حركته ضوابط شرعية ويقف على أرض صلبه فى مواجهة كل ما يحاصره أو يطارده لترده عن دينه ان استطاعت ، ويتحقق به الصلاح المطلوب لعمارة الارض والقيام بأعباء الاستخلاف الانسانى عن جدارة وأهلية واستحقاق . ومن الحقائق التى فى حاجة الى التأكية الدائم والتنبيه المستمر أن غياب المنهج وفقدان الضوابط الشرعية يؤديان الى الفوضى الفكرية فى الحياة العلمية والثقافية وهو ما يتمثل فى ضياع المقاييس وكثرة التكرار والاجترار والتبعثر وضياع الرؤية الشاملة ، وعدم ابصار الأولويات ، وتوالى النكسات الفكرية والسياسية ، والتجاوز فى دخول الساحة الفكرية ومحاولة المساهمة فيها ممن يحسن ذلك ومن لا يحسنه ، والاجتراء على القول فى الدين وتفسير مقولاته ونصوصه بلا فقه ولا علم . فلكل علم منهجه وأهله وضوابطة لذلك تبقى الحاجة ماسة الى الكتابات المكثفة فى المنهج، بعد هذه الفوضى الفكرية التى تسود حياة المسلمين الثقافية ، والتى تشكل بحق « أزمة فى المنهج (٤٤) . ويبقى المطلوب دائما ، اشاعة علوم المنهج فى الأمة بشكل عام ، واستمرار تناولها بالبحث والدرس والنقد والموازنة والترجيح ، حتى يشكل البحث فى المنهج مناخا عاما ينشأ عليه عقل الأمة ويشكل جوهر وعيها بالمنهج والشرعة . ولا خيار ونحن نحاول اصلاح ما فسد وتقويم ما انحرف واحياء ما غيب أو اندرس وتجديد الأمة بدينها الا بالعودة لتمثيل العلوم الأصلية ، واكتساب المناهج التى قامت عليها حضارتنا وتراثنا (الوعى بالمادة) .

الا أن هذا التمثل لا تكتمل عناصره ولا مكنات تفاعله الا (بفقه عملية التطبيق) والتى تعنى الوعى بأمرين : ـ

الأول : أنه من المطلوب أن نقف مع العلوم الأصلية لوصلها بواقع الحياة بعد أن توقفت وأصبحت تجريدات بعيدة عن الواقع ، ومقولات نظـرية ومنظومات محفوظة لا تلد فقها ولا تدخل واقعا ، ولا شك أن هذه الدراسات المنهجية ليست مقدسة لذاتها ، وانما تكتسب قيمتهـا بما تقدمه من نتائج تنعكس حضاريا وثقافيا لى حياة الامة ، لأنها فى نهاية المطاف من علوم الآلة التى تكتسب للاستخدام ، ومن المؤسف حقـا أن الكثير من هذه العلوم التى تشكل المنهج الأساسى للعقل المسلم لم يبق لهـا فى حياتنا الا القيمة التاريخية أما القدرة على الاستفادة من الماضى وصناعة الحاضر فلا تكاد تذكر ، خاصة على مستوى المنهاجية ان هـذه الخطوة الايجابية التى تشكل جوهر التجديد على المسـتوى الفكـرى والمنهجى انما تقود الى الوعى بالأمر الآخـر •

الثانى : ان منهاجية التلفيق ، والتجديد من خارج ، انما تعبر عن اخفاق على المستوى المنهجى ساهم فى تكريس التخلف وتنميته ، لأن هذه المنهاجية اخطأت جوهر المنهج ذاته حينما قاست الواقع الحضارى للأمة بغير مقياسه الصحيح وقوموا البناء على غير أسسه ، واعتبروا الحضارة الغربية وعلومها هى المقياس لكل حضارة وهو أمر آن الآوان لمراجعته بل ولمواجهته •

ومن هنا تبدو عملية الوعى المنهجى ذات عناصر متعددة ومتفاعلة :

١ ـ الوعى بالمادة ومصادر التنظير المنهجى الاسلامى •

٢ ـ الوعى بالامكانات المنهاجية الغربية المتاحة ومراجعتها •

٣ ـ الـوعى بالتطبيق المنهجى والتعـامل مـع مصـادر التنظير الاسلامى •

٤ ـ الوعى بالصعوبات •

(ب) التناول المنهجى للواقع العربى المعاصر :

فى اطار ما أورده الباحث حول ضرورة الوعى المنهجى والذى يشكل أسلوب التناول المنهجى للواقع أحد مستوياته وكذلك ضرورة ادراك الصعوبات التى تحيط بهذه العملية خاصة ما يؤثر فيها على المنهج ومن ثم النتائج والتعميمات ، تجدر الاشارة الى نقطتين رئيسيتين فى هذا المقام : ـ

الأولى : على أى أرض نقف ؟ (٤٥) ، يبدو هذا التساؤل من النوع الذى تدور حوله المجادلات الفكرية ، وتتعدد التوجهات الا أنه فى الحقيقة يثير أكثر من قضية منهاجية ؛ ذلك أن تحديد الأرض التى نقف عليها لابد أن تحدد بدورها الحلول للمشاكل التى تواجهنا ، وليس هذا انهزاما أمام مشاكل الواقع الراهن ، كما أنه ليس واقعا فى اطار المطالبة بانجاز الحلول على الفور ، والا اعتبرت كل الخطوات الأساسية والاجراءات التحضيرية النابعة من فقه الواقع وفقه الاولويات عمليات هروبية • واذا كان البعض قد يدعى أن هذا التساؤل من قبيل ضياع الوقت بما يوهم أن أصحاب هذا الاتجاه لا يريدون مناقشة هذه المسألة أصلا ، لأنها تضعهم وجها لوجه مع الاسلام بما يفرض اعادة النظر فى مواقفهم من الاسلام ومن حضارة الغرب ، ومن ثم مناقشة عدد كبير من المقولات والمعايير التى تعد ـ فى عرفهم ـ من قبيل المسلمات غير القابلة للمساس فضلا عن النقاش •

ومن نافلة القول التأكيد على أن تحديد الأرض التى نقف عليها لايعنى أن الحلول للمشاكل الراهنة جاهزة أو معدة سلفا وذلك لسببين ؟ •

* ان الرؤية الاسلامية لا تقفز على الواقع أو معطياته ولاتتجاهله أو تجعل من عمليات التنزيل عملية قسر واكراه ، بل هى تعتبر الواقع حيث أن نسق الشريعة والدعوة اليها ومبادئها ومقاصدها ، والتدرج فى

ارساء الأحكام ، والنزول المنجم للقــرآن ، انما يعبر عن حقائق جوهرية تعنى باعتبار الواقع ، اعتبار تغيير وتقويم لا اعتبار فرض أمر واقع والحفاظ عليه مهما كان فساده •

* أما السبب الثانى فيعنى أن جاهزية الحلول خاصة فى قضايا مثل الأشكال والوسائل ، بأدق التفاصيل ، انما يعتبر من لغــو القــول أو الحديث من مقاعد الراحة ، دون اعمال فكر أو اجتهاد يرتبط بالواقعة ومعطياتها • ومن الغريب حقا أن الاتجاه الذى يسرف فى اعتبار الواقع الى حد تقديسه وجعله مصدرا وأساسا لكل معطى أو تفسير أو تحليل أو تقويم بل وتنظير هو ذات الاتجاه الذى ينكر على الرؤية الاسلامية أن تقدم تفسير المقولة أن الاسلام ليس عصا سحرية يقــدم الحلول الجاهزة لمشاكل هى من جانب ليس من صنعه أو من تراكماته ، كما أنها من جانب آخر تقوم فى حلها على أساس من فقه الواقع والمرحلة والأولويات بما يحقق للاجتهاد فعاليته ومفعوله •

وعلى هذا لا يمكن البته التقليل من أهمية تحديد الموقف الأساسى والذى مفاده التساؤل السالف الاشارة اليه (على أى أرض نقف ؟) بل يمكن القول أن الاجابات عن المعضــلات القائمة قبل تحديد الأرض التى نقف عليها ومنها ننطلق ، هو أمر لا يعد من الناحية المنهاجية صحيحا كما أنه ينافى أصول الاستقامة العلمية ، اذ لا مفر من التسليم بأسبقية ذلك التحديد قبل تقديم الاجابات •

ومن ثم لا يصبح الالحاح على طلب الاجابات والحلول مشروعا الا بعد تحقيق ذلك الشرط لا قبله •

وتأسيسا على هذا يصير التساؤل الذى يدخل فى صميم المنهاجية وأولوياتها أهم تساؤل فى هذا المقام ومفاده : هل يمكن أن تفهــم المشاكل الراهنة فى الواقع العربى المعاصر بمعزل عن فهم تاريخه والسنن التى تتحكم فى مساره أو بمعزل عن المعتقد الذى نؤمن به والأفكار التى نحملها

والمفاهيم الأساسية التى نأخذ بها والمنهجية فى البحث التى تتبنى ، والمعالجة التى نتبعها ، والأهداف والمقاصد التى نراها غاية للعمل البحثى برمته ؟ ، ولا شك أن هذا التساؤل الأساسى والمنهجى سيحكم بل وسيتحكم بالضرورة والى حد بعيد فى عملية البحث فى المشاكل الكبرى ناهيك عن الحلول والاستجابات •

والأمر وفق هذا السباق يوصم الموقف الذى يغمز بعدم توفر الحلول الجاهزة والتى تقدمها الرؤية الاسلامية بأنه موقف غير منهجى وان ادعى المنهجية لأنه يتخطى أهم النقاط حول أسبقية تحديد الارض التى ينبغى للامة أن تقف عليها وتنطلق منها •

الثانية : النسق القياسية ودراسة الواقع العربى المعاصر : تتميز المفاهيم الاسلامية عامة والمفاهيم السياسية منها بوجه خاص — كما سيتضح من هذه الدراسة — بقدرتها المنهاجية والتحليلية النابعة من كونها مفاهيم قياسية تتشكل بما تتضمنه من شروط وحدود معيارا يقاس عليها الواقع •

والنسق القياسى ، ليس نمطا مثاليا يستحيل تحقيقه فى الواقع ولكنه تحقق فى التاريخ ، ومن ثم فان امكاناته لا تقف عند حد مقارنة الواقع به بل يملك فى داخله أدوات للاستجابة والتقويم والتغير (٤٦) •

وهو فى هذا السياق انما يعتبر كل عناصر المنهاجية فى الرؤية الاسلامية من ضرورة فقه الواقع وفقه الحكم ، فهو وان كان تصورا نظريا من حيث بنائه ، ونموذجا تحليليا ، الا أنه فى الحقيقة لا يهمل الواقع فيجعل الخبرة التاريخية• والتى تتخذ شكل النماذج التاريخية سواء المؤكدة للمفهوم أو المناقضة له — خطوة هامة عند بنائه ، كما أنه يعتبر الواقع فى اطار التأكيد على التنوع من خلال الوحدة ، وهو على هذا ، اذ يملك فى جانب منه الثبات والوضوح الا أن ذلك لا يفيد الجمود أو الاطلاق عند عند توظيفه فى واقع سياسى محدد ، كما أن النسق القياسى فى الرؤية

الاسلامية رغم أنه قد يرتبط بسباق الخبرة الحضارية الا أنه ــ وعلى خلاف الأنساق القياسية الأخرى النابعة من حضارات مختلفة ــ قادر وفى ضؤجانبه الثابت على تجريد هذه الخبرة من واقعها التاريخى وصبها فى نموذج تحليلى ، حيث يجب التمييز فيه وفى عملية بنائه بين الجانب الثابت له الذى يمثل اطار الحكم والحاكمية وجانب متغير يرتبط بالواقع واعتبار حوادثه المتجددة ، وعلى ضؤ هذا الجمع بين دائرة الثبات وجانب التغير يعتبر النسق القياسى قابلا للتوظيف خارج اطاره التاريخى والحضارى • بشرط منهجى مبدئى فحواه أن يكون هذا التوظيف مؤسسا على فقـــه سليم للواقع ، بما يحقق للنسق القياسى رغم خصوصيته القـــدرة على تجاوز التجربة ليكتسب دلالة انسانية عالمية عامة مشتقة فى الغالب من اعتماده على الشرع فى تأسيسه الذى يتسم بالعالمية والابدية والخلود • وهو بذلك يفترق عن تلك الدلالات التى تفترضها مفاهيم الحضـــارة الغربية مثل : التحديث ــ والانماء القائم على أساس من جعل الدول الأخـــرى صورا مشوهة مقلدة عن طريق الالحاق والقسر ــ ، ذلك أن النسق القياسى يعتبر سنة الاختلاف أحد سنننا الأساسية كما تؤكد ذلك الشرعية وبما تقدمه من اطار يجمع بين أبعاد التماثل والتنوع ويقيـــم الجسور بين عناصر الثبات والتحول والمطلق والنسبى التى تنطوى عليها الظاهرة الحضارية •

خلاصة القول أن النسق القياسى يمكن أن يمتد ويتفاعل فى مرونة تنظيمية غير محدودة بحيث لا يرتبط بشكل تنظيمى معين ولايقف عند مرحلة حضارية وتاريخية معينة بل هو مستمر العطاء دائم التجـــدد فى علاقته بالواقع •

وفى هذا السباق فان بناء النسق القياسية والمفاهيم وتأسيس المعايير كعمليات منهاجية يجب أن تعد كأدوات تحليلية وتقويمية لدراســـة الواقع واستكشاف الواقعية •

ولا يصح ــ كمالا يستساغ ــ من الناحية الايمانية والمنهاجية أن

يعتبر الأخذ بالاسلام هروبا من معالجة وضع راهن أو واقع معـــائش أو اللجوء الى الماضى والذاكرة خلاصا من مواجهة أزمة حادة ، كما لا تعنى العودة الى الاسلام عيشا فى لماضى التليد أو استهلاك أمجـــاد السلف ورجاء الله جارودى على حق تماما حينما يسمى كتابه « الاسلام يقطن مستقبلنا ويعايشه (٤٧) •

(جـ) الوعى والموضوعية والهوية : (الاستقامة العلمية بديل لمفهوم الموضوعية) : ـــ

يحتاج مفهوم الموضـــوعية الذى برز فى الدراســـات الاجتماعيـــة والانسانية الى مراجعة دقيقة ، ذلك أن هذا المفهوم يرتبط ارتباط مباشرا بقضية الهويةوذلك من خلال ما يؤكد عليه من مقدمات مثل : ـــ

الصفحة البيضاء ، والحياد العلمى ، وعلم خال من القيم ، وعلم لا شأن له بالأحكام المعيارية والاخلاقيـــة • وعـــلم يرتبط بالوضعيـــة والمحســـوس •

وهذه الأمور التى يقودها مفهوم الموضوعية أو ينفيها هى فى جوهرها تشكل محتوى ما يسمى بالهوية (الذاكرة الحضارية ـــ التراث ـــ الوعى الحضارى ـــ القيم الحضارية الأساسية ، أخلاق الامة ومعرفتهـــا ـــ الجانب المعنوى وتأثيره فى الأمة •

وهذا الأمر يبرز أهمية البحث عن مصطلح بديل ينفى الغموض ويحقق البيان ، ومصطلح الاستقامة كبديل أصيل للموضوعية أفضل ما يكـــون نظـــرا وعملا ، اذ أنه يعبر عن الوسط العدل ، واقامة للعـــدل والحـــق والموازنة والتسوية كما تعنى الالتزام •

(وأن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكمعن سبيله) (الأنعام / ١٥٣) كما أنها تعنى التثبت والتبين ، كما تتضمن العدل والانصاف للنفس والغير وان كان خصما • الاستقامة بهذا هى

العنصر الاساسى فى المنهج العلمى الموصل الى الاهداف والمقاصد اذ يتعذر أن يبلغ الباحث أو العالم غايته دون أن تكون الاستقامة رائدته فى البحث والفحص والتحرى والدراسة ، أو دون استقامة نفسه وابتعادها عن الاهــواء •

فالعلم يرتبط بمجموعة من الاخلاقيات الاساسية التى ترتبط به ابتداء وممارسة وانتهاء ومن أهمها :

الشعور بالمسئولية أمام الله ــ الامانة العلمية ــ التواضع ــ العزة ــ العمل بمقتضى العلم الحق والابتعاد عن الظن ــ التجرد عن الهوى ــ الامانة وتكامل المنهج ــ الصدق وتجنب الجدال البيان والاداء الصحيح للعــلم •

هذه هى مجموعة القيم التى تشكل أساسا لمفهــوم الاســتقامة العلمية (٤٨) ، وهى فى مجملها تبين شمول هذا المفهوم الاسلامى الاصيل وتميزه عن مفهوم الموضوعية •

الا أن هذا التميز يقتضى بيان أهم خصيصة لمفهوم الاستقامة وهى الوعى والتى تشكل فى جوهرها حقيقة محتوى مفهوم الهوية •

الوعى والاستقامة :

من أهم خصائص الاستقامة العلمية الوعى بمستوييه الاساسيين : الفقه والالتزام والفقه له شروطه ومقتضياته ــ كما سلف بيانه من خلال مجموعة من القواعد الاساسية والاخلاقية التى تحكم الباحث أو العالم ــ والالتزام له مفهومه وعناصره به يحقق تبنى الرؤية الاسلامية على شكل قناعات فكرية ومفاهيم نظرية وعلى شكل ممارسات ايمانية ••• بحيث يستغرق كل قول مهتد (علم نافع) أو عمل ايمانى ملتزم (عمل صالح) ويشمل الفرد والجماعة والقيادة والامة •

وفى هذا السياق فان الوعى الفكرى أو الوعى الطبقى أو الوعى

العرقى ، أو الوعى الاجتماعى ... الخ ، كلها مفاهيم اما جزئية ناقصة ، أو فاسدة قاصرة .

واذا كان مفهوم الوعى (٤٩) هو أحد المفاهيم شديدة التأثر بالتوجهات الفكرية والايدلوجيات السياسية ، حيث يشكل محور هذه التوجهات فان الاستقامة تملك تأسيسا مستقلا وثابتا يتمثل فى الاصول الموحى بها التى تشكل المعيار (٥٠) بينما الموضوعية والالتزام الايدلوجى الوضعى الذى يتدخل فيه بصورة مستمرة بالتعديل والتغيير ، مما يصعب القول بأن هناك معيارا ومقياسا حقيقيا يمكن القياس عليه .

ويشكل الوعى المرتبط بالاستقامة أبعادا معرفية وسلوكية فى آن واحد على مستوى الفرد أو الجماعة أو الامة ومن ثم فانه فى جوهره يعنى فى أبعاده المعرفية أن يدرك الفرد المسلم الغاية من الوجود الانسانى وهى أن يعبد الله على النحو الذى أمر به وبينه رسوله صلى الله عليه وسلم وهو يقتضى أن تكون الحياة كلها عبادة وطاعة بما فيها كل الاعمال والانشطة التى يحقق بها معنى الاستخلاف فى الارض وبهدف اعمارها والاصلاح فيها .

وعلى مستوى المجتمع والجماعة يأخذ مفهوم الوعى الاسلامى أبعاده فى القواعد والاسس التى تشكل المفاهيم التى تحكم العلاقات بين أفراد المجتمع وتنظمها ، وهى تتبلور فى القيم التى تصيغ الوعى الجماعى للمجتمع المسلم ، التى من شأنها أن تطبع التصورات العامة للمجتمع بالطابع الذى يستطيع فيه الفرد المسلم أن يمارس دوره فى حدود وعيه الاسلامى بالغاية من الوجود (التوحيد) ، ومن ثم يكون المجتمع ككل منضبطا فى الاطار العام لهذا الوعى .

وتتمثل الابعاد السلوكية لمفهوم الوعى الاسلامى ... فى التزام المرء أن يسلك المسالك التى من شأنها تمكينه من تحصيل المعرفة والعلم بالاصول العامة للاسلام وأحكامه ... وغير ذلك مما يمكنه من صياغة وضبط حركته فى كل نواحى الحياة وفقا للمنهج الاسلامى .

والخلاصة أن جوهر مفهوم الوعى الاسلامى يتمثل فى جانبين ، الأول وهو الوعى العقائدى المعرفى والثانى هو الحركى اليومى ، وكلما كان التطابق بين الجانبين كبيرا كلما ارتفع مستوى الوعى وارتفعت فاعليته فى التعامل مع الجوانب الحياتية المختلفة •

وفى اطار مفهوم الوعى الذى يشكل جوهر الاستقامة يمكن التأكيد على مجموعة من الملاحظات : —

أولا :أن الوعى الاسلامى ليس نتاجا مجتمعيا محضا (٥١) فهناك أهم جوانبه وهو التأسيس الذى يتمثل فى الجانب العقيدى ، ولا دخل للمجتمع أو الواقع بعلاقاته المختلفة وتفاعلاته المتعددة فى تشكيله • وفق الرؤية الاسلامية ، فهو يتصف فى هذه الناحية بتأسيسه الالهى منزل من لدنه عن طريق الوحى •

ثانيا : أن الوعى الاسلامى — بشموله للجانب العقائدى والمعرفى والجانب الحركى — يفترض دورا ايجابيا مستمرا لمن يحمل هذا الوعى على مستوى الفرد والجماعة •

ثالثا — أن الوعى الاسلامى الصحيح المتكامل (العقائدى — الحركى) يتسم أفراده وجماعاته بالتمايز والاستقلال الفكرى — والسلوكى فى آن واحد •

ومن ثم فهو لا يعترف بدعوى الخروج من الذاتية أو الالتزام • بل هو يجعل من الوعى الذاتى أهم الشروط الأساسية فى تحقيق مقتضى الاستقامة بما يعنى تحقيق التحرر المعنوى والخروج من التبعية الحضارية •• بحيث يتجمع فيه عناصر ثلاث : —

وعى المبدأ أو العقيدة أو الرسالة التى تدين بها تلك الأمة وتعمل من أجلها وتقيم الحياة على أسسها ، ووعى الكيان أو الجماعة البشرية كجماعة متميزة بذاتها سواء أكانت هذه الجماعة مؤلفة من شعب واحد أو من

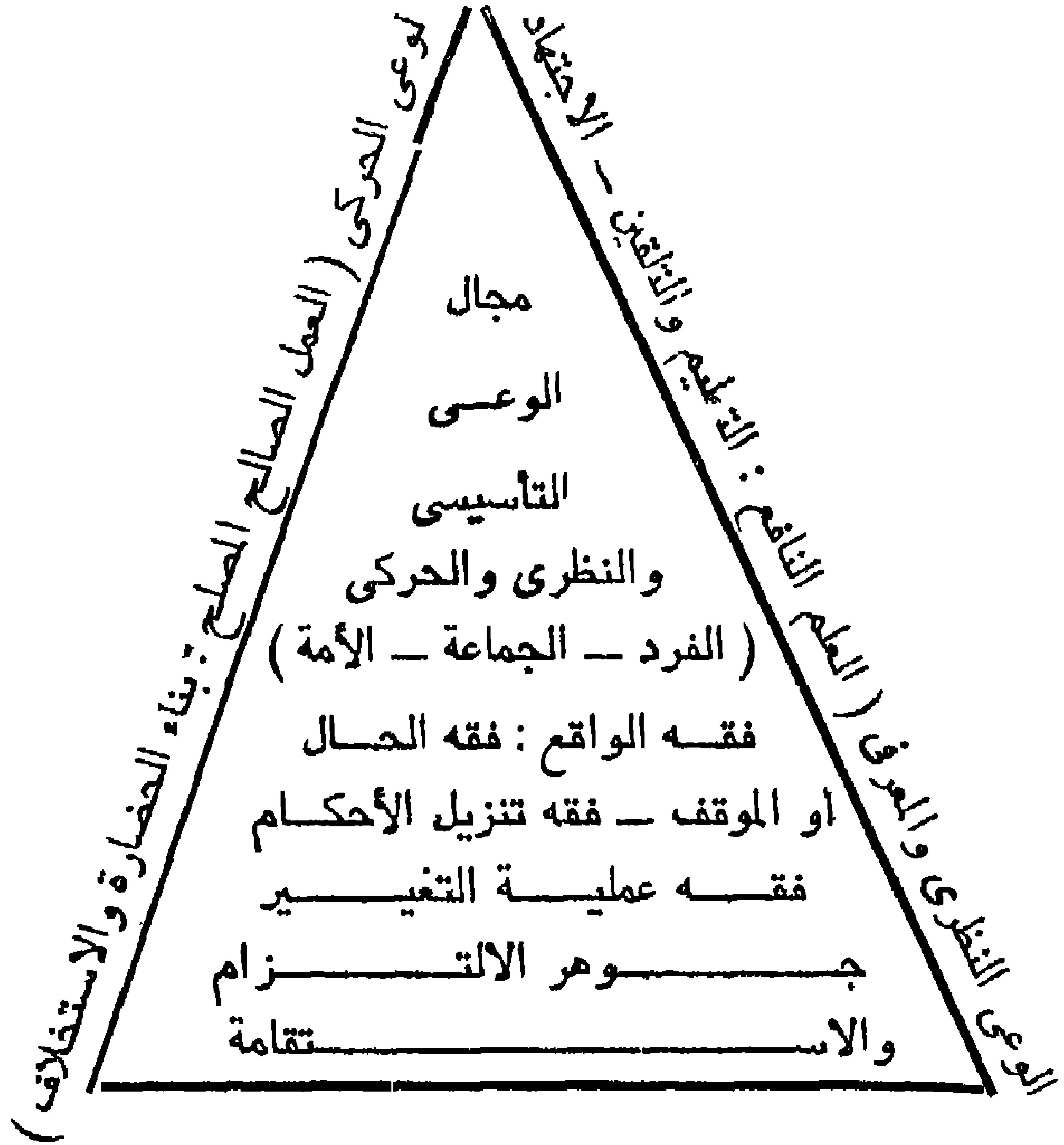
شعوب كثيرة وأخيرا وعى الموقف أى ادراك المرحلة التى تمر بهـــا والموقع الزمانى والمكانى الذى تكون فيه بظروفه وملابســـاته (٥٢)

وفى اطار ذلك كله فان تحقيق وعى الذات أو الجماعة التى تنتمى اليها فى اطار الوعى بأن الرسالة والعقيدة لا تعيش بنفسها مستقله عمن يحملونها (٥٣)

رابعا : ان الجانب العقائدى فى الوعى الاسلامى هو المهيمن والمتحكم فى الجانب الحركى ، فهو الذى يحد الأطر العامة للفكر والنظم والحركة محددا الهدف والقصد ، ومن ثم فان سلامة هذا الجانب العقائدى هى الضمانة الاولى والاساس لسلامة الحركة ورشدها وقدرتها للوصول لغاياتهـــا .

خامسا : ان الوعى الاسلامى الصحيح قد يطرأ عليه تبديل أو انحراف أو تبديد ، ومن ثم يكون من مهمة الاستقامة ـــ فى هذه الحال ـــ التنبيه على تبديل يطرأ أو انحراف يحدث أو تبديد يمارس سواء فى نطاق التنظير أو فى الحركة ،فالاستقامة التى تعنى العدل والأمانة والصدق والتحرى والفحص ، وكل ذلك أولى به الذات لأنه يشكل جوهر الوعى الذاتى ، وفى هذا الاطار يمكن تحديد العلاقة بين الوعى والاستقامة بمفهومها الشامل ومنها الاستقامة العلمية فى عناصر ثلاث فى شكل مثلث : ـــ

المقصد الأعلى والنهائى : التوحيد



الـــوعى العقـــائدى والتأســـيسى

(الايمان ــ العبادة : قاعدة وقيمـــة التوحيد)

وفى ضوء الفهم للارتباط بين مفهوم الوعى والاستقامة فى مقابـــل مفهوم الموضوعية يمكن القول أن الرؤية الاسلامية تؤكد على مفهـــوم الالتزام النابع منها بعناصره المختلفة وتعده جوهر الاستقامة العلمية وذلك فى مقابل الحياد العلمى الذى تدعيه الموضوعية ، وتوقن بالوعى بالذات بما يحقق الهوية والتمايز والاختصاص مقابل الموضوعية التى تنفى الذاتية ــ على حد زعمها ولكن الرؤية الاسلامية تعى أن الذاتية والهوية شيء يختلف عن الهوى وتحكيمه ، ومـــن ثم فانها تملك فى طبيعتها وخصائصها ما يحقق الهوية ويرفض الهوى وتحكيمه ، وهـــذه

الرؤية تلتزم بالعقيدة وتحافظ على قيمها فى مقابل الوضعية التى تدعى فك الارتباط العقيدى والفلسفى والأيدلوجى وتنحى القيمـة جانبـا وتستبعدها ، كما تصر على الايمان بالعلم المرتبط به ابتداء ومسـارا ومقصدا فى مواجهة الموضوعية التى تتبنى العلموية التى تعنى ضـمن ما تعنى النزعة العلمية القائمة على عبادة العلم ومنجزاته بلا حـد أو ضبط ، وهى تؤمن بعناصر التلقين والتعليم كمهمة حيوية تفترضها حقيقة الاستقامة العلمية ، كما تترك للاجتهاد مساحته المحددة ومن داخل أرضية الاسلام والالتزام بمقاصده وهذا وذاك مقـابل ما تتضمنه الموضوعية من ادعاء بالصفحة البيضاء ، حتى يترك المجال خاليا يملأ تلك العقول وفق عناصر الرؤية الغربية : بمفاهيمها ومناهجها ووسائلها ومقولاتها ونماذجها ومعاييرها ، والرؤية الاسلامية للاستقامة العلمية تؤكد على عناصر الثبات بحيث تضبط المتغير وتشكل له الحدود وهى فى هذا تناقض الموضوعية التى تعنى من خلال تجريبيتها عدم الاكتفاء بالواقع كمصدر للمعلومات ولكن تضفى على ذلك الواقع المتغير والمجتمع صفة معيارية ، من حيث تجعله محكما حتى فى عناصر الثبات ان اعترفت بأن هناك عناصر ثابتة ، ومن ثم فهى على النقيض من الرؤية الاسلامية تقلب الأمور بتحكم المتغير فى الثابت ، وهى ــ أى الرؤية الاسلاميـة للاستقامة العلمية ــ تلتزم بالفهم الكلى والشامل والمتكامل بين النظر والحركة ، وتعرف أن للعلم أخلاقياته الاساسية التى تمارس فى النظر كما تمارس فى الحركة ، وهى بذلك تتميز عن الموضوعية التى تنصب على اطار الدراسات النظرية دون الحركة والممارسة العلمية دون أدنى اعتبار لحقيقة التفاعل بين العلم النافع والعمل الصالح الذى يتأسس كل منهما على الايمان ومقتضياته وفق حقيقة الاستخلاف بلوغا لمرضاة الله وبما يقتضيه التوحيد كمقصد أعلى ونهائى لكل فعالية انسانية نظرا كانت أم عمـلا(٥٤) .

واذا كانت تلك مجموعة الدلالات السياسية والمنهجية لقضية الهوية (من نحن ؟) ، فان هذه الدلالات تحدد بدورها طريقة الاجابة على التساؤل الثانى ماذا نملك ؟

(د) الامكانيات وبناء العلم (ماذا نملك ؟)

يشير هذا السؤال الى البحث فى قضية أساسية تتعلق بالمصادر الأساسية والمتعلقة بذاكرة الأمة الحضارية سواء تمثل ذلك فى أصولها أو فى تراثها الذى نتج عن التفاعل مع الأصول . ذلك أن الأصول تشكل « المعيار » « والمقياس » (والحكم) ، والتراث يعبر عن مجمل الجهد البشرى الذى تفاعل مع الأصول .

وما تتيحه الاصول من امكانات وما يقدمه التراث من مساندات فى هذا المقام خاصة فى اهم مجالين يرتبطان بعلم السياسة الاسلامى .

المجال الأول : يتعلق ببناء المفاهيم الاسلامية السياسية والتى ترتبط بالعقيدة كأساس وقاعدة ، والوحى (القرآن والسنة الصحيحة) كمصدر ومعيار ، واللغة كأداة ، والخبرة كمجال لاعمال هذه المفاهيم فى الواقع والحركة .

المجال الثانى : يتعلق بالاشارة الى الامكانات المنهجية الموجودة فى الأصول والتراث وأهمها :

المنظور الأصولى المتعلق بمنهجية الاجتهاد .

والمنظور الحضارى المتعلق بمنهجية التغيير والاستخلاف

وسميت هذه المنهجية بمنهجية « التجديد السياسى »

ومن الجدير بالذكر أن ما سأشير اليه فى هذا الخصوص ليس الا بعض ما نملك وليس كل ما نملك ، ذلك أن متابعة كل ما نملك يقتضى القيام بدراسة متأنية ومتقصية لمجمل الاصول والتراث وما يقدماه من امكانات فى كل العلوم الانسانية عامة والعلوم السياسية خاصة بما يؤكد اسلامية علوم الأمة وعطائها الاسلامى .

أولا : بناء المفاهيم الاسلامية السياسية

يعتبر المفهوم معلومة لها أهميتها وموقعها من البنية المعرفية التى تقوم عليه الدراسة فى أى مجال علمى ، وهذه المفاهيم خاصة فى العلوم الانسانية سيكون لها أثر فى الحياة اليومية اذا ما وضعت موضع التطبيق حتى ولو جزئيـا •

كما أن المفاهيم الغربية وانتشارها تتطلع وتطمع الى أن تكون بدائل للأفكار الاسلامية والوعى بطبيعة المفهوم ، وأهميته تفرض ضرورة بناء المفاهيم الاسلامية ، والتى تقوم على أربعة قواعد :

القاعدة الاولى : العقيدة وتأصيل المفاهيم الاسلامية السياسية :

والاعتقاد والعقيدة محور الفكر والتفكير ومنطق السلوك وقاعـدة المفهوم ، ذلك أن تحقيق الربط بين الالتزام العقيدى من جهة والمفهوم من جهة أخرى انما يترك آثاره على قضية المفاهيم وتعلقها بقضيـة التغريب ، فالمفاهيم ليست الا وحدات تشكل مما نسميه المعايير والقيم والعقيدة والثقافة والحضارة والسياسة ، ويحاول الغرب وفق أهدافه نشر كلماته ومفاهيمه بكل أدواته من داخل أو من خارج ، على الرغم من أن معايير الغرب وقيمه على اختلافهـا تناقض مرتكـزات المسلمين ومنطلقاتهم ، وعلى ذلك ليس ثمة مبالغة ــ اذا أكد الباحث ــ أن التحدى صار مداره الكلمة والمعنى •

ان الوعى بأهمية الكلمة ومسئوليتها وفق البيان القرآنى انما يشكل الأساس فى تحرير العقول(٥٥) والنفوس من الافكار والنظريات والمعايير والتخلى ــ عما لا يفيد ــ من مختلف مفردات أنماط الحيـاة الغربية مما يتطلب اجراء تغيير جذرى فى بناء المفاهيم والتأكيد على صـفتها وطبيعتها ومصادرها وأدواتها الاسلامية وما يستتبع ذلك من مؤسسات ونظم نابعة من هذه المفاهيم ومقيدة بحدودها وتفاعل المسلمين معها

وبها بما يفرض القيام بتلك الخطوة الهامة وهى بناء المفاهيم الاسلامية السياسية وتحقيق انضباطها من خلال العودة الى الأصول قرآنا وسنة •

ذلك أنه من المسلم به أن كلمات اللغة التى تنطق بهـا الأمة هى أفكارها وقيمها وهى ذات صلة عميقة بالعقيدة ، وعلـى هـذا فان اصطلاحات الغرب ومفاهيمه لايمكن فصلها عن ملابساتها الفكـرية والتاريخية التى ترمى اليها ولا يمكن نقلها كما تنقل ألفاظ الاختراعات وأسماء الأشياء •

ان اختلال منطقة المفاهيم وكذا عالم الأفكار ـ يعنى ضمن ما يعنى ـ حمل المسلمين على قبول ذهنية الاستسلام والاحتواء والتحرك من داخل دائرة الفكر الوافد ومقاييسه ومعاييره ومفاهيمه ••• كما يستهدف ذلك اخراج المسلمين من دائرة فكرهم بما يخلق شعورا بالنقص فى نفوسهم ، ومن باب أولى حيال فكرهم حيث يخرجون عن مفاهيمهم ومواريثهم ، وفرض أعراف ومفاهيم جديدة عليهم مخالفة لها فى الأصل مباينة لها فى الأساس والجزور (٥٦)

وبناء على ما سبق تبرز بعض الآثار المنهجية لأهمية الكلمة فى عملية بناء المفاهيم الاسلامية أهمها :

(أ) أن « الكلمة » جوهر الاعتقاد والمسئولية بما يفرض الاهتمام بها تحـديدا وبيانا •

(ب) ان تحديدها مقدمة لتحديد المفهوم وبيانه ، حيث يسهم ذلك فى بناء المعايير الحاكمة والنسق القياسية فى اطـار الفهم الاسـلامى الصحيـح •

(ج) وأخيرا فان بيان المفهوم وتحديد الكلمة والتأكيد على الجوانب الحركية للمفهوم يشكل مضمونا ومحتوى لمفهوم « العمل الصـالح » المرتبط بـ « الكلمة الطيبة » (٥٧)

وتقودنا تلك الآثار المنهاجية الى معالجة قضيةالمفاهيم وتعلقها بقضية التغريب ، ذلك أن سيادة المفاهيم الغربية أدى بفعل شيوعها وانتشارها و الاستخدام الى الانحياز لتلك المفاهيم فى اطار من التقليد بلا بينة ولا دليل أو برهان « •• فكل من أرخ للتراث الانسانى لم يكن الا غربيا وانطلق من المفاهيم الغربية ، والانسانية المتقدمة فقط هى تلك النابعة من الحضارة الأوربية ، والتقدم السياسى هو أسلوب الحياة الديمقراطية فى نموذجه الغربى ، لا يتجزأ أى منهما عن الآخر ، مجموعة من المفاهيم المشوهة آن لنا أن نعيد النظر فى جوهرها لا بمعنى أنها غير صادقة — ولكن على الأقل بمعنى أنها غير مطلقة •• هذه المفاهيم المختلفة كان لابد وأن تفرض اطارا معينا فى فهم التاريخ السياسى والخبرة الانسانية حيث التقاليد العلمية تعودت أن تنطلق فى فهم أى خبرة سياسية من الاطار الفكرى المجرد الذى رسبته لنا المفاهيم الغربية »(٥٨) •

ومن خلال هذا كله تبدو المعضلة التى تواجه كل باحث يرفض التقليد للغرب ويسعى للعودة الى الأصول من أجل تحديد نقطة الانطلاق واتجاه المسار والأهداف ، هى مشكلة استخدام أو عدم استخدام المصطلحات الشائعة فى العصر الراهن ، خاصة جملة المصطلحات السياسية من حيث مفرداتها ومن حيث منظومتها الكلية ويمكن التمييز فى هذا المقام بين اتجاهات ثلاث : (٥٩) •

الأول : اتجاه رفض تلك المفاهيم جملة وتفصيلا ، وركز على المصطلحات الاسلامية والتراثية ، ولعل أصحاب هذا الاتجاه فى الموقع الأصح — حتى من الناحية العلمية الصرفة — لأنهم يطابقون المصطلح ومحتواه وفق قاعدة (أن الألفاظ قوالب للمعانى) •

الثانى : تبنى المصطلح الغربى ذاته مع اعطائه محتوى اسلامى أو استبدال المصطلح الأصلى به • وهذا التوجه — مع افتراض حسن النوايا — يهدف الى اقناع المولعين بتلك المصطلحات بأنها نفسها متوفرة

فى الاسلام ويمكن استخدامها كما هى ، وذلك بقصد جذبهم الى الاسلام، ولعل ثمة أمثلة لهذا التوجه كثيرة لدى من يحاول أن يثبت أن الاسلام هو الاشتراكية أو الديمقراطية •

ويؤدى هذا الاتجاه الى تشويه المصطلح الغربى ، كما يشوه المصطلح الإسلامى والتصور الإسلامى الكلى •

الثالث : استخدام المصطلح دون محاولة خلط بينه وبين المصطلح الاسلامى ، ودون تغيير فى مدلوله الغربى ، ودون أى سحب له ليحل محل المصطلح الاسلامى ، وذلك من أجل مد جسور الحوار مع المثقفين الذين اعتادوا استخدامه • وبهذا يكون الهدف الانتقال الى المصطلح الاسلامى لكى يتطابق الشكل والمعنى أو المصطلح ومحتواه ، والقصد من هذا التوجه لا يهدف الى تكريس المصطلح الغربى وانما هو على طريق التخلى عنه تدريجيا •

وخلاصة القول أن الاتجاه الأول هو مجال تفضيل الباحث فى الحديث عن كيفية بناء المفاهيم الاسلامية ، ذلك أنه يستند الى ضرورة التمسك باللفظ أو المعنى جميعا ، ويزكى ذلك الاتجاه وضوح خطته وعدم التباسه بغيره •

القاعدة الثانية : اللغة أداة البيان :

تعتبر اللغة أداة للتفكير . كما تعد أداة للبيان ، ورغم أن هذا بديهية مقررة ، الا أن ذلك قد ينتهى الى نتيجة معقدة ، ووجه التعقيد فى تحديد العلاقة الحيوية بين اللغة والفكر ، ورغم أن ذلك قد أدى الى التباس فى قدرة اللغات على الابانة ، الا أن الاختلاف على معانى الالفاظ واستعمالها لم يمنع من اتخاذ اللغة سبيلة الى البلاغ والتفاهم[٦٠] ومن ثم يشكل البيان المهمة الأساسية فى وضوح المفهوم ورفع الالتباس عنه ، ويعد البيان وتعليمه أعظم منة من الله بها على عباده[٦١] •

ويقترن البيان بقواعد مخصوصة ـ من حيث أن اللغة هى وعاء الفكر والحضارة بدونها لا يمكن التعبير عن المعانى ، وتعتبر احدى المقومات الرئيسية التى تكون شخصية الأمة وتمنحها ملامحها وهويتها ، وترسى دعائم التفاهم بين أبنائها وتحقق وحدتها (٦٢)

والنظر الى اللغة ومكانتها (٦٣) واسهامها فى عملية التمايز (٦٤) أمور يحققها القرآن ويؤكدها فاللغة هى الوعاء الذى احتضن الوحى وعبر عنه ، فقد أكد سبحانه على الصلة بين لغة النبى وبين الوحى الذى أنزله فى آيات كثيرة بما يكرس الارتباط بين لغة القوم والوحى المرسل (٦٥) .

القاعدة الثالثة : الوحى (القرآن والسنة الصحيحة) المصدر الأساسى لبناء المفاهيم الاسلامية السياسية :

ويعد الوحى مصدرا لبناء المفاهيم الاسلامية الأساسية والا صار الفراغ هو المسيطر على العقول مما لا يدع لها مجالا للملء الصحيح فيقبل كل ما يلقى اليه دون تفكر أو تدبر ، ودون توفر المستلزمات والحدود والشروط ، بحيث يعزل الاسلام عن الحياة بكل مناحيها من جراء اقصاء القرآن عن المجال الذهنى والعقيدى والحركى للأمة الاسلامية .

وبشكل فقه القرآن علما وعملا قيمة واقعية للاجابة على كل مشكلةحياته فى اطار عملية بناء المفاهيم الاسلامية المنبثقة عنه ، حيث يشكل ذلك جوهر عملية التجديد فى « العودة الى الأصول » ، والعودة الى أصل الأصل أمر بدهى فى بناء مجموعة المفاهيم الاسلامية القياسية والمعيارية لمعرفة وتحديد الحق والباطل .

ومن هجر القرآن العظيم فى هذا الزمان محاولة البعض تنحيته عن وظيفته الأساسية فى بناء المفاهيم الاسلامية ، وكذلك فان المشابهة من بين المفاهيم القرآنية ومفاهيم كتب لها السيادة والانتشار بفعل التغريب ، انما تحاول بصورة غير مباشرة عدم الاعتماد على القرآن

كمصدر أساسى لبناء المفاهيم الاسلامية، وهجران معانيه ومفاهيمه(٦٦).

وهجر القرآن لا يقف عند حد عملية البناء للمفاهيم الاسلامية والعجز عن اعمالها فى حياتنا ومشكلاتنا بل يتعدى ذلك الى الوقوع فيما حذر منه الرسول (ص) ، ذلك أن الهجر لا يعنى عدم التلاوة والقراءة فقط وانما يعنى أيضا العجز عن وضع خطاب التكليف مكانه المطلوب فى الحياة والحكم على الاشياء من خلال قيم القرآن والسنة (٦٧)وهجر القرآن ومفاهيمه انما يشكل مقدمة لغربة الاسلام .

القاعدة الرابعة : الخبرة وبناء المفاهيم الاسلامية السياسية :

تبقى هذه النقطة الأخيرة حتى تكتمل الخطوط الرئيسية لمقترح بناء المفاهيم الاسلامية السياسية ، والتى ترتكز على بيان العلاقة بين الخبرة والمفهوم وفق أصول الرؤية الاسلامية ، ويعالج الباحث هذه النقطة ببعض من التفصيل ذلك أن دراسة هذه العلاقة أمر مهم فى تناول الواقع عموما ، والواقع العربى المعاصر باعتباره موضع اهتمام هذه الدراسة .

وبادىء ذى بدء فان استخدام مفهوم الخبرة فى هذا المجال يجب ألا ينصرف الى الحركة والممارسة الفعلية فحسب ، ولكن مفهوم الخبرة وفق معانيه اللغوية يعنى ضمن ما يعنى النظر الواضح والمعرفة الشاملة العميقة كمقدمة لحركة فعلية وممارسة عملية ، ومن ثم قد تكون الخبرة تعبيرا عن نماذج تاريخية حركية أو نماذج فكرية تراثية ، هذا من جانب ومن جانب آخر فهى لا تقتصر على خبرة ماضية بل هى وفق ترابط حلقات الزمن المتواصلة والمتداخلة والممتدة تهتم بالحاضر حيث تعد خبرة معاشة معاصرة وآنية كما أنها قد تنطلق من الخبرة الماضية والمعاشة الى آفاق حركة المستقبل وضرورة ضبطها وفق حقائق العبرة من خبرة الماضى ومعرفة معطيات الواقع الحاضر المعاش وامكانات تغييره المستقبلية فى ظل فهم شامل لمفهوم الخبرة يتواصل فيه الفكر بالحركة كما تتواصل فيه حلقات الزمن الماضى والحاضر والمستقبل .

(أ) الخبرة التاريخية والمفاهيم الاسلامية :

أين الخبرة التاريخية من بناء المفهوم الاسلامى ؟

تساؤل له مشروعيته خاصة أن الاسقاطات التاريخية على المفهوم الاسلامى قد لعبت دورها فى تشويه المفهوم وربما تفريغه من جوهر معانيه ، غير أن من اعتد بهذه الاسقاطات التاريخية فى عملية بناء المفهوم الاسلامى وجعلها جزءا من المفهوم فاختلط فى المفهوم جانبه القياسى الثابت ، وجانبه المتغير الذى يعنى بالواقع وتفاعل المفهوم معه زمانا ومكانا وبشرا يقوده اعتداده الى احالة الثابت على المتغير مما أحدث فوضى فى الفهم وقيام جدل كلامى – دفاعى فى منهاجيته ، دون أن يحاول لفت اللنظر الى الخطأ المنهجى الذى ارتكب بداءة فى فهم طبيعة المفهوم الاسلامى ومستوياته المختلفة .

والباحث لا ينفى أن يكون للخبرة التاريخية للمسلمين دورها فى هو ان وتبدء المفاهيم الاسلامية والسياسية من ناحية الا أنه من ناحية أخرى يجب التأكيد على أن الاسلام تحمل العنت من الساسة الذين حكموا باسمه ونسوا هداه أو من المجتمعات التى انتمت اليه ثم قدمت مواريثها وأهواءها على مطالبه ووصاياه ومفاهيمه الصحيحة .

غير أن مكمن الخطأ والخطر كان فى ذلك الاستسلام للواقع الكئيب الذى سيطر على الفقه عدة قرون ، والذى فرض اغتصاب السلطة وأعطى الحكام المتغلبين صفة شرعية ورضى بانحرافات ثقافية واجتماعية (وسياسية) فصار هؤلاء الخلف الذى أضاعوا مفاهيم الكتاب التى ورثوها(٦٨) .

وعلى هذا فانه ليس من الصواب أن ينسب الخطأ الى الاسلام ومفاهيمه من خلال الخبرة التاريخية وممارستها المنحرفة عن ذات الاسلام ومفاهيمه حيث يعد هذا خلطا من الناحية المنهاجية يجب دفعه ولبسا لزم رفعه وبيانه ، ويبقى انتقاد آخر يكمن فى طول فترة التجاوزات

فى الخبرة التاريخية عن منهج الاسلام الصحيح ، ومن ثم فقد يدعى هؤلاء أن الفترة التى تتطابق فيها منهاج الاسلام مع الممارسة الحركية كانت حتى الخلافة الراشدة وهى لا تتجاوز ثلاثين عاما وقد يستنتجون من هذا الحساب الكمى لخبرة المسلمين التاريخية أن هذه الفترة على قصرها غير صالحة للدلالة عى فاعلية الفكرة فى الواقع ، والحق أن هذا الرأى يتضمن نوعا من التلبيس على منطقيته الظاهرة ، حيث يتناسى قاعدة منهاجية أساسية مفادها أن الحساب فى هذا المجال ليس « حساب السنين » التى وافقت فيها الممارسة الاسلام الصحيح ، أو السنين التى خرجت فيها الممارسة الحركية عن مقتضى الاسلام وانحرفت عن مفاهيمه بل هو حساب « السنن » التى تحكم عملية التغيير ، فلا تحال — وفق هذا الانضباط المنهجى — أخطاء الحركة على المنهج ولا تحال أخطاء المسلمين على الاسلام • ومن ثم فان تاريخ المسلمين يحمل تفسيره فى اطار تخلف البشر عن التفاعل مع السنن الالهية والابتعاد عن جادة الاسلام ومفاهيمه وهذا هو المحك فى اعتبار النتيجة وضبط عملية الحساب •

ويعالج القرآن الكريم هذه القضية مشيرا الى ضرورة الفهم الصحيح لقضية التغيير وحساب السنن فى اطار التحذير والانذار لمشابهة أهل اللكتاب فى فعلهم ومن ثم جزائهم ومصيرهم « ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله وما نزل من الحق ولا يكونوا كالذين أوتوا الكتاب من قبل فطال عليهم الامد فقست قلوبهم وكثير منهم فاسقون(٩٩) فمع طول الأمد يتعكر المجرى ويكثر الغش ويكثر التبديل ويتراكم وتكون النتيجة أن تصبح أمة المسلمين منحرفة عن طريقها ، وضرورة تفحص الخبرة التاريخية من خلال ضبط معيارى يمكننا من تقويم عناصر هذه الخبرة فى ضوء منظومة المفاهيم الاسلامية ، ذلك أن مفاهيم مثل الخلافة أو البيعة أو الشورى ، كلها مفاهيم اسلامية يمكن ضبطها وتأسيسها على أساس من القرآن والسنة الصحيحة ، هذا الجانب الثابت فى المفهوم ، يشكل مقياسا ومعيارا لتقويم الخبرة التاريخية فى امتداداتها الزمنية بصدد مفهوم ما ، مما يجعل أمر تقويم هذه الخبرة ميسورا وبما

يعنى ضبط الخبرة التاريخية من خلال المفهوم القياسى وتقويمه لهـا • ومن هنا يبدو للباحث أن فكرة النموذج التاريخى من الأفكار المنهاجية التى يمكـن توظيفهـا فى اطـار ابـراز البعد التـاريخى للمفهـوم فى اطـار تقـويمى لهـذه الخبـرة ونماذجهـا سـواء كانت خبرات ايجـابية تسـهم فى ابـراز المفهـوم أو سـلبية بمـا يعنـى ضرورة الاعتبار(٧٠)• بحيث يعـد هذا المقصد المنهجى من دراسـة التاريخ ونماذجه • وقد عرض القرآن تحقيقا لهذا مجموعة من النماذج التاريخية من خلال الحوار القرآنى التى ذكرت آثار المجتمعات السابقة ، وفى كل نموذج قرآنى ينصب الفهم على مدى قرب أو بعـد التجـربة الانسانية عن الاهتداء عقيدة وشريعة وحياة ، ومن ثم تتميز الرؤيـة الاسلامية برؤية مخصوصة للخبرة التاريخية ، حيث تتبنى اعتبار النظر فى مسيرة المجتمعات الماضية بل وحتى المعاصرة هو جـزء من العبـرة الايمانية التى يجب الوقوف عليها من الباحث المهتدى ليتيقن من عاقبة الضـلال الفردى والمجتمعى وليوظف هذه الرؤية فى فهمه وحركته « فسيروا فى الأرض فانظر كيف كان عاقبة المكذبين (٧١) •

وفكرة النموذج التاريخى ليست الا اعلاء لجانب الفكرة ومحور التأصيل لتحقيق الهـدف الأصيل من الرؤية التاريخية وهو الاعتبار ، هـذا من جانب كما أن فكرة النماذج الفكرية التراثية تسهم بدورها فى بناء المفاهيم الاسلامية سواء مثلث تلك النماذج الفكرية مفكرا بذاته أو مدرسة فكرية من جانب آخر بحيث ترى هذه النماذج فى اطار الخبرة التاريخية التى عاشتهـا ، كما أن هذه النماذج تاريخيه أو فكرية ــ يجب عرض وقائعها أو أفكارها على أصول الرؤية الاسلاميةومنظومتها فى المفاهيم •

(ب) الخبرة الغربية والمفاهيم الاسلامية : ــ

ان أهم الاسباب فى اضطراب الصورة حول «السياسة الاسلامية» يتمثل فى فوضى المفاهيم وسيادة المفاهيم الغربية أحيانا باللفظ وأحيانا أخرى بالمعنى ، ذلك أن بعض المنادين بضرورة قيام هذه السياسة الاسلامية

والذين يخاصمونها على حد سواء يخطئون فى استعمال المصطلحات السياسية الغربية ، التى تدل على فكرة تختلف فى حقيقتها عن فكرة الدولة والسياسة الاسلامية،فكثيرا ما نلاحظ فيما يكتبه بعض الكتاب المسلمين المعاصرين بأن الاسلام يدعوا الى الديمقراطية ، ويذهب فريق آخر الى القول بأن الاسلام يستهدف اقامة مجتمع « اشتراكى » كما يزعم كثيرمن كتاب الغرب أن الاسلام يعضد « نظرية الحزب الواحد » هذه النظرية التى تؤدى الى الديكتاتورية المطلقة ، وهذه المحاولات السطحية فى البحث عن مصطلحات سياسية تصلح للنظام الاسلامى ليست متناقضة مع بعضها وعديمة الجدوى من الناحية العلمية فقط ، ولكنها تنطوى على خطر أكيد يتمثل فى النظر الى قضايا المجتمع الاسلامى من زاوية التجارب التاريخية الغربية وحدها ، الأمر الذى قد يؤدى الى تخيل تطورات قد تكون صحيحة أو مغلوطة بحسب وجهة نظر الشخص المراقب ، ولكنها قد لاتقع مطلقا فى داخل نطاق نظرة الاسلام الكبرى، وعلى هذا فانه يجب الوعى كما يؤكد محمد أسد — بأن الشخص الاوربى أو الامريكى يتحدث عن «الديمقراطية» أو «التحرر» أو «الثيوقراطية» أو «الحكومة البرلمانية » أو ماشابه ذلك من مصطلحات مثل « اليمين » و « اليسار » و « الرجعية » و « الاتجاه المحافظة » و « التقدمية » و « الاستنارة » و « رجل الدين » وغيرها من المصطلحات ليس المجال هنا لاحصائها ، فانه يستخدم هذه المصطلحات وفى ذهنه أحداث الغرب التى صنعها فى حاضره وماضيه كله ، وفى حدود هذه التصورات التاريخية لا تكون هذه المصطلحات فى موضعها الطبيعى فحسب ولكنها تصبح سهلة الفهم معروفة المقاصد ذلك أن ذكرها يحشد فى الذاكرة كل الصور الذهنية كما حدث فى الماضى وما قد يحدث فى المستقبل خلال التطور التاريخى للغرب .

بل أنه حتى فى الغرب فان مصطلحات « الديمقراطية » و « الحريات الديمقراطية » تستعمل ، وقد استعملت فعلا للدلالة على معان متفاوته كل التفاوت وعلى هذا فان تطبيقها — سواء فى صيغة الاثبات أو النفى — على نظرية الاسلام السياسية قمين بأن يخلق نوعا من الغموض وما يقال عن الديمقراطية ..

يقال عن أغلب المصطلحات السياسية والاقتصادية التى تلعب دورا اصيلا فى الفكر الغربى (بمعنى أن جذورها تمتد الى أعماق تاريخ الغرب) ولكنها تصبح جد مبهمة عندما يراد تطبيقها على الخبرة الاسلامية •

وعلى هذا يمكن تأييد القول « •• أنه من باب التضليل المؤدى الى أبعد الحدود أن يحاول الناس تطبيق المصطلحات التى لا صلة لها بالاسلام على الافكار والانظمة الاسلامية ، اذ للفكرة الاسلامية نظاما اجتماعيا متميزا خاصا بها وحدها يختلف من عدة وجوه عن الأنظمة السائدة فى الغرب ، ولا يمكن لهذا النظام أن يدرس ويفهم الا فى حدود مفاهيمه ومصطلحاته الخاصة وأن أى شذوذ عن هذا المبدأ سوف يؤدى حتما الى الغموض والالتباس بدلا من الوضوح والجلاء حول موقف الشرع الاسلامى تجاه كثير من القضايا السياسية والاجتماعيه التى تشغل الاذهان فى الوقت الحاضر(٣٢) •

ذلك أن الاسلام يضع منظومته فى المفاهيم (الاجتماعية والاقتصادية والسياسية) على أساس شريعة سماوية (الوحى) وهذه الشريعة هى فى نظر المؤمن من الناحية الدينية (مطلقة وملزمة وغير قابلة للتعديل) ، بينما الأفكار والأطروحات الفلسفية الوضعية وكذلك المفاهيم ومنظومتها المرتبطة بها ، هى — ولا جدال فى ذلك عندهم — رؤى بشرية عرضة لتغييرات شتى بين حين وآخر •

(جـ) خبرة الواقع المعاش والمفاهيم الاسلامية :

ان معظم الرؤى الوضعية فى مجملها تدعى اهتماما بالواقع المعاش وبخبرته ، ومن هنا كان بروز معظم الأبحاث المسماة بالامبيريقية والتجريبية ، وقد تراوحت تلك الرؤى الوضعية بين اعتبار الواقع كمصدر للمعلومات ، أو كمصدر أساسى وهام فى (بناء المفاهيم وتطويرها وتعديلها بل وأحيانا اختفائها) بل أن معظم هذه الرؤى — أن لم يكن كلها — قد اعتبر الواقع أساسا تبنى عليه النظرية ومفاهيمها ، وفى كثير من الاحيان

محك صدقها وصحة مفاهيمها الاساسية([٧٦][٧٣]) وهذه المواقف على تعددها تنصرف الى تفسير نشأة المفاهيم وتطويرها وتعديلها فى الفكر الغربى بارتباطها بخبرة تاريخية فى مسيرته الحضارية .

واذا كان فى الامكان التجاوز عن الأمر الأول (أى اعتبار الواقع كمصدر للمعلومات) فانه لا يمكن تقبل هذا التوجيه بصدد العلاقة بين الواقع من جانب والنظرية ومفاهيمها من جانب آخر حيث تأخذ العلاقة شكلا يتضمن اعلاء لجانب الواقع والتحكم فى عملية التنظير ومنهـا المفاهيم ، وهى بذلك لا تملك الا أن تتبدل دائما تدور حول حركة الواقع والخضوع لتصوراته حيث لا يمكـن لأى مفهـوم وضعى أن يدعى استقلالا عن الواقع والخبرة بينما الأمـر يختلف اذا استمدت تلك المفاهيم من مصدر ثابت تكفل الله بحفظه له من الشمول والعموم والاستقلال عن كافة الأهواء وكافة ضغوط الواقع .

ان ضبط المفهوم تحت دعوى الاجرائية من ناحية والاهتمام بالواقع من ناحية أخرى ، يصبح زعما يؤكده أن التعريف الاجرائى ليس الا تعريفا دراسيا مؤقتا وربما متغيرا وهو ما ينافى مهمـة الضبط التى تشكل جوهر المنهاجية ، اللهم الا اذا أريد به ضبط الدراسة الجزئيـة التى يقوم بها الباحث وهو ضبط مؤقت يقع فى مجال التناقض فى اطار التراكم المعرفى من خلال دراسات متتالية حيث تتبنى دراسات أخرى معانى لذات المفهوم مختلفة وتركز على جزئيات أخرى مدعية أن ذلك هو تعريفها الاجرائى ، كما ينبع التناقض من ناحية أخرى من كونها مفاهيم تدعى انعكاسها من الواقع وتعود اليه ، دون أن يكـون بين المفهوم والواقع علاقة اهتداء وتقويم ، فالمفهوم الاجرائى الذى يعتمد فكرة المؤشرات — قد يحاول أن يشكل أداة تفسير للمجتمع الانسانى ولكنه تفسير آنى يرتبط باللحظة المعاشة ملتصقا بالبقعة المكانية متأثرا بكل شكل ظاهرى وبكل معلومة متغيرة « وهذا التغير يجعل من المفهوم الذى يعود الى الواقع — الذى قد يختلف عن سابقه — دائم التغير ذلك لأنه يقيم وزنا كبيرا لكل مظهر ولكل لون ويعتبر كل شكل أو ملمح

« حقيقة » مجتمعية تصلح قاعدة للبناء (فى المفهوم) ولا يميز فى ذلك بين عنصر الثبات وعنصر الحركة بين الخير والشر أو بين الصالح والطالح ، لأنه لا يقصد ذلك ولا يستطيعه .

بينما المفهوم الاسلامى — يقوم وفق الرؤية الاسلامية قياما منهجيا على الطريقة الاسلامية فى معالجة الواقع أى فهم المشكلة أولا — وتنزيل الحكم الشرعى (المبين فى المفهوم وشرائطه) بعد استنباطه من النصوص عليهـا .

ذلك أن الرؤية الاسلامية التى تشكل المنبع والاطار لموضوع الدراسات الانسانية ليس لديها حكم أو قاعدة شرعية فى غير محل وترفض أى جهد انسانى لا يحقق قيمة ، وترفض أى علم لا ينتفع به أو لا يرتبط به صلاح الناس ، وتشترط فى أى معلومة يتوصل اليها أن تعرض على الأدلة وأن تقاس بمقياسها .

الرؤية الاسلامية وكذلك المفاهيم المنبثقة عنها منضبطة ابتداء ومسارا واتجاها ونتائج وملتزمة فكرة وطريقة ، والمفهوم الاسلامى يجب أن ينطلق من صميم الرؤية الاسلامية التى تعنى أن كل عمل هو عمل ايمانى وهو ثمرة تعقل موقفى واع وملتزم بالاهتداء ... وهذا هو الاصل فى التنظير الاسلامى — ومنه بناء المفاهيم الاسلامية ، ذلك أن أى عمل تشريعى أو نظرى ، أو حركى ، فرديا كان أو جماعيا ينبغى أن يتقيد بالعرض على مفاهيم الرؤية الاسلامية ، وهذا التقيد هو الاصل فى أفعال الانسان — من وجهة النظر الاسلامية — وهذا ما يفرض بذل أقصى الجهد فى تجسيد وضبط المسار الايمانى للفكر والعمل ، وفى ضبط كل أشكال الفهم والحركة فى الحياة الاسلامية ، وفى توظيف الشروط التى تشكل ضوابط الحركة بمقتضى المفهوم ، حيث تجعل كل فعالية نظرية مقدمة لأداء اسلامى أو أساسا لاداء ايمانى متحقق فى واقع معاش فعلا أو قابل للتحقق فيه — وعليه فان المفهوم وفق الرؤية الاسلامية — وفى كل مجالات المعرفة ومنها المعرفة السياسية — لا يلقى جزافا ، أو تقليدا

أو اتباعا لهوى ، وانما هو نبته طيبة نبتت فى تربة صالحة ، وتنشأ فى مناخ صالح لتؤتى أكلها كل حين بأذن ربها ، فان لم تكن كذلك فهى سلبية وجب الخلاص منها اهتداء بنص القرآن •

ان الرؤية الاسلامية التى تتميز بشمول مفاهيمها فتؤكد على جوانبها الحركية انما تعبر عن أن الحركة المهتدية ليست الا تطبيقا عمليا للأفكار ولطريقة الحياة الاسلامية ومفاهيمها الأساسية بواسطة الوسائل والنظم والأساليب فى ظل مناخ مهتد ولا يتم هذا برعاية ما هو سائد فى المجتمع أو الرضوخ للواقع بل «بتجسيد الافكار والمفاهيم الاسلامية فى ظلال الشريعة الاسلامية تجسيدا نقيا مستمرا متحـركا فى الاتجاه العالمى مرتبطا بمرضاة الله •••• » ، ذلك أن الايمان (ومفاهيمه) هو الذى يخلق الانسان خلقا جديدا ويكونه باستمرار ويمكنه من مواجهة السلبيات دون أن يحول بينه وبين الحياة وهو تطبيق متنوع تنوعموقف الأداء •

وعلاقة المفاهيم بالواقع تكمن فى استقلالها عنه من حيث بنائها الثابت ، ولكنها تهتم به تعاملا (تقويما اذا انحرف وتكريسا وتأكيدا اذا التزم واهتدى) انها علاقة تقويم مستمرة ومتجددة لكل سلوك ، فرديا كان أو جماعيا ، قيادة كان أو رعية أو عالما •

ومن ثم فان تفاعل المفهوم فى بنيانه الثابت المستند الى الأصول مع الواقع لابد وأن يترك دلالات معاصرة للمفهوم تمثل استجابات نظامية وحركية له (تختلف باختلاف الازمان والامكنة والاحوال) والتى تشكل جانبا متغيرا فى المفهوم الذى يشكل نطاق الاجتهـاد البشرى المتواصل والمتجدد بالتفاعل معها •

وخلاصة القول أن العلاقة بين الخبـرة فى مستوياتها الفكـرية والنظامية والحركية وفى تنوع عناصرها (الماضى ـ الحاضر ـ المستقبل) وفى علاقتها بخبرات أخرى وأفكارها ونظمها وحركتها (الخبرة الغربية) تعبر عن رؤية متميزة ، تكمن فى أن الرؤية الاسلامية تشكل الرؤية الوحيدة فى هذا المقام ، التى تستقل ، ولا تلتبس مع خبرة الواقع أيا

كانت • وهى بامتلاكها هذا المعيار المستقل الثابت المتمثل فى الوحى تملك قدرات لا محدودة فى بناء نسق قياسية قادرة على تقويم الخبرة واعتبار الواقع دون الخضوع لعناصر الخبرة أو تحكيم الواقع ، وعلى هذا يرتبط الحكم بالدليل ولا ينفك عنه فى جوهر الرؤية الاسلامية •

خلاصة القول أن عملية بناء المفاهيم الاسلامية السياسية تبدو من القضايا ذات الأهمية لسببين :

الأول : حالة التقليد للغرب فى اطار المفاهيم والمقاييس الشائعة والسائدة فى الأطار الأكاديمى والبحثى فى العلوم السياسية فى الغرب دون أدنى اعتبار للاختلاف والتمايز •

الثانى : حالة التفريط من جانب الباحثين فى مجتمعات المسلمين اما من جراء حالة الانهزام حيال المفاهيم الغربية ومن ثم تبينها واهمال منظومة المفاهيم الاسلامية بدعوى البعض أنها سبب لحالة التخلف •• والتفريط فى المفاهيم الاسلامية معنى وحركة بتبديد معطياتها وطمس حدودها وشروطها •

وتتحدد من خلال هذه الأسباب الداعية لعملية بناء المفاهيم الاسلامية (٧٧)(٧٤) أهم أهدافها فى :

الأول : تحقيق الهوية والاختصاص والتمايز لمنظومة المفاهيم اسلامية الطابع والمصدر والوسائل والغايات •

الثانى : تحقيق الانضباط لفوضى المفاهيم الشائعة والمنتشرة ومراجعة معظمها وفق قواعد الرؤية الاسلامية •

الثالث : التعامل مع الانسان المسلم بوحدات من المفاهيم قادرة على أن تمس حقيقة تكوينه — رغم هامشيته الظاهرة فى فهمه للاسلام — حيث تستطيع هذه المفاهيم أن تفجر الطاقة الحضارية الكامنة من خلال التعامل بمفاهيم الايمان (الفرض — الحرام والحلال — رقابة الله ••• الخ) بما يحقق أقصى درجات الفاعلية •

وهذه العملية يجب أن تحدد أهم أدواتها المتمثلة فى فهم اللغة العربية وقواعدها والقواعد التى ارتبطت بعلم أصول الفقه فى التعامل مع الألفاظ والمعانى وقواعد تحليل النص والحديث ، كما تؤكد على المصدر الأساسي والتأسيسى لبناء المفاهيم الاسلامية حيث يمثل الوحى — قرآنا وسنة — الأساس الأصيل لعملية البناء للمفاهيم فى جانبها الثابت .

كما يجب التحذير من مجموعة من المزالق فى عملية بناء المفاهيم والانحراف فى أدائها ، ذلك أن الفطنة تقتضى ونحن بصدد ذلك ألا يستغرقنا موقف الدفاع بل لابد من استيعابه فى اطار رؤية نقدية علمية ، تتخطاه الى البناء والتأسيس ، ومن الضرورى التحديد الدقيق لمعركة الدفاع ومساحتها ووسائلها والهدف منها دون أن يستغرق جهودنا ويستنفد طاقاتنا ، ذلك أن الاستمرار فى مواقف الفكر الدفاعى لا تعنى تقدما ولا تبصرا بالأمور ولا شمولا فى الرؤية وانما تعنى مراوحة فى المكان ولو بذل كل الجهد ، كما تعنى انفعالا ولا تعنى فعلا ، فضلا عن ذلك يجب الوعى ونحن بصدد بناء المفاهيم الاسلامية بعدم التأثر بالمجتمع المعاصر والمعاش فى الفكر والعادات والانطلاق من أفكاره أو عاداته ومحاولة تأويل النصوص الاسلامية لتوافقها ، وكذلك عدم التأثر بأفكار معينة فى مجتمعات المسلمين حيث تختلط الخبرة بالمفهوم ، رغم أن هذا ليس فهم الاسلام الصحيح المستند الى الأصل من الكتاب والسنة ، وكذلك الوعى بعدم التسرع فى الاستنباط من نص أو أكثر من غير استقصاء للنصوص الواردة فى الموضوع أو عدم استيفاء العناصر اللازمة للقدرة على الاستنباط كما أنه يجب الوعى ونحن بصدد المفاهيم الاسلامية ألا نحاول تبديدها لدفع تهمة الجمود عنها ذلك أنه فى سبيل دفع تهمة الجمود والتى قد يلصقها البعض بالمفاهيم الاسلامية ينحرف البعض الى أقصى الطرف المناقض فى بيان ما تنطوى عليه هذه المفاهيم من مرونة التطبيق حتى يبلغ بهذه المرونة حد الميوعة .. التى تجعلها صالحة لان تكون ذيلا لأى نظام وتبعا لأى هوى وبذلك تنتهى وظيفة تلك المفاهيم القياسية والمعيارية والتقويمية .

وعليه فان أهم خصائص المفاهيم الاسلامية تتمثل فيما يلى :

أولا — من حيث المصـــدر :

ان المفاهيم الاسلامية تستمد من مصدر ثابت (لا يتغير ولا يتبدل) « انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون » ومن ثم هى تعكس على المفاهيم ثابتا فى جانبها المستمد من المصدر التأسيسى (الوحى) •

— كما أنها تستمد من مصدر مستقل متميز عن كافة المكلفين فـــلا يتدخل فيه بشركائنا من كان بالتعديل وفقا لهوى أو مصلحة ، ذلك أن العبرة فى الاستدلال بالدليل ، وهذا المصدر مستقل عن الخبرة التاريخية أو الخبرة المعاشة — وان كان يعتبرهما ، مثل ذلك أسباب النزول التى هى عبارة عن وسائل معينة وأضواء كاشفة لكيفية تنزل النص القرآنى على الواقعة التاريخية وادراك أبعاد الصورة التطبيقية لمدلولات الخطاب حتى يمكن فهمها بعد القياس (وتعدية) الرؤية القرآنية واعطاء الحكم الشرعى للأحداث المتجددة ولايمكن أن نتصور أن النص القرآنى مقتصر عليها ولا يتعداها الى غيرها من الوقائع المماثلة لأن ذلك يقضى عـــلى حقيقة الخلود والقدرة على العطاء المستمر ، لذلك لايمكن اعتبار أسباب النزول من السدود والقيود للنص خاصة وأن القرآن أكد على ضرورة الاعتبار لأولى الأبصار ، وأن العبرة عند علماء الاصـــول بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، كما أن اعتبار أسباب النزول لا يعنى بحال وفق التفسير السابق تحكيما للواقع فى النص • كما أنه أخيرا يتصف بالعموم فى مخاطبة كافة المكلفين فى اطار من تكريس قيمة المساواة فى التكليف ، ولكن لكل دوره المخصوص وفق حكم التكليف (كلكم راع وكلكم مسئول عـــن رعيتـــه) •

ثانيا — من حيث طبيعتها :

ان المفاهيم الاسلامية تستمد من الرؤية الاســـلامية التى تتصف بالشمول والكلية تلك الطبيعة التى تؤكد شمولا لكافة الجوانب والمستويات كما تفترض الرؤية الكلية التى لا تعتبر الجزء الا فى اطار الكل •

— وهى بالضرورة بما تتضمنه من خطوط للحكم الشرعى تعد مفاهيم ضابطة وقياسية تقوم بعملها كمعايير تقويمية ، وحيث أن دليل الحكم فى الشريعة هو الشرع لا العقل ومهمة العقل هى فهم الحكم الشرعى من الدليل لا الدلالة عليه ، فتلتزم الرؤية الاسلامية وما ينبثق عنها من مفاهيم بدلالات النصوص كما تشكل العقيدة الاسلامية الأساس والقاعدة للمفاهيم الاسلامية ، كما تعد المفاهيم بدورها ضابطا ومعيارا على اساسها يمكن فهم مسيرة المجتمع الانسانى عامة والاسلامى خاصة ، اذ أن المفاهيم تعبير عن نسق قياسى بالنسبة للجتمع ولاتنتج عنه •

فضلا عن أنها تتميز بالخصوصية والأصالة ، ذلك أن البحث فى دائرة التصور الاسلامى والمصادر الاسلامية يجعل تميز المفاهيم الاسلامية وأصالتها فى مواجهة مفاهيم الغرب السائدة ضرورة منهاجية حيث أنه من البدهى ارتكازها على العقيدة والرؤية الاسلامية فى شمولها وتساند جزئياتها فتشكل منظومة مفاهيمية يجب أن تتساند عند البحث (يشد بعضها بعضا) فى مواجهة منظومة المفاهيم الغربية • كما يتأكد تميزها بأخلاقيتها وقيميتها وهى لاتعتذر عنذلك مثل الدراسات والمفاهيم الوضعية التى تدعى حيادها وبعدها عن اطار القيم والأخلاق ، اذ تعتبر ذلك من صميم الاستقامة العلمية — وهى أخيرا واقعية ، بمعنى أن جانبها الثابت — رغم استقلاله وتميزه عن الواقع وضغوطه — يعتبر ذلك الراقع الذى يشكل عطاءها المستمر والمتجدد من خلال استجابات هذه المفاهيم النظامية والحركية لتحدياته ، فهى أن استقلت بناء لا تستقل تعاملا وهذا هو جانبها المتغير ، وهو أمر يجب بيانه حتى لا تلتبس الأمور •

فى هذا الاطار السابق ، فان الموقف من المفاهيم الشائعة فى علم السياسة يتضمن مجموعة من القواعد الاساسية :

أولا — المفاهيم الشرعية مقدمة على ما عداها من مفاهيم وذلك وفق

قاعدة التصاعد فى سلم الحقائق فى علم أصول الفقه ، فليس هنـــاك حقيقة اجتماعية أو مفهوم اقتصادى أو سياسى بمعنى أنها تنبع من الاجتماع والاقتصاد والسياسة بل هناك حقيقة (ومفاهيم) شرعية وحقيقة لغوية ، وحقيقة عرفية وهى كلها تتعلق باستعمال مفردادات اللغة فى معان محددة ، وحينما يتحدد معناها كمفاهيم أى كمعان مفهومة لدى الباحثين والفقهاء فانها يمكن أن تنتظم فى مجال دون آخر ، ولكن من غير أن تصدر عن المجتمع أو عن الاقتصاد أو عن السياسة كجسم معرفى مستقل عن المنهج الاســلامى الماثل فى الأدلة وتصبح بعــدئذ حقائق اسلامية ومفاهيم شرعية •

ثانيا ــ ضرورة استخدام المفهوم الأسلامى الأوضـــح حين تعدد المفاهيم مع خشية الالتباس مثل استخدام مفهوم الوحى كدلالة على الأصول المنزلة بدلا من مفهوم التراث حتى لا يختلط المنزل بالبشرى •

ثالثا ــ ضرورة الاجتهاد فى وضع مفاهيم اسلامية أصيلة وبديلة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بدلا من مفهوم المشاركة ، والنصح بدلا من المعارضة والاستقامة بدلا من الموضوعية •

رابعا ــ ضرورة النظر الى المفاهيم الغربية بالرؤية النقدية الاسلامية فيجب عدم عدم الاقتصار على دفع الالتباس اللفظى فحسب،بل الالتباس فى المعنى والدلالة مما يتطلب البيان ثم تقديم البديل الاسلامى فى اطار من فهم صحيح •

خامسا ــ ضرورة الاهتمام ببناء مجموعة من المفاهيم المنهاجيـــة وبيان كيفية استخدامها فى الدراسات الاسلامية مثل (القياس الفقهى والمقارنة المنهاجية ــ المصلحة الشرعية ــ الضرورة الشرعية •••• والذرائع) وضرورة بيان الجانب القياسى المنهجى فى المفهوم بما يتضمن بيان حدود تحقيق المفهوم وشروطه •

سادسا - ضرورة تحقيق وتحرير المفاهيم الاسلامية التى اختلطت أو تشابهت مع المفاهيم الغربية مثل : التراث - الشورى - النهضة - الاستنارة - الخلافة والتحرز فى ترجمة هذه المعانى التى قد لا تؤدى مضمون هذه المعانى والمفاهيم التراثية •

سابعا - ضرورة تحقيق انضباط تعدد المفاهيم فى الفكر الاسلامى حتى لا تختلط المفاهيم بلا داع •

ثامنا - ضرورة الضبط اللغوى للمفهوم حتى لا تتسرب معان سيئة للمفهوم خاصة عند الترجمة ، مثل مفهوم الموضوعية (الموضوع والمختلق) - التنمية •

تاسعا - رفض المفاهيم الغربية الموسومة بالوصف الاسلامى (الاشتراكية الاسلامية) لعدم صلاحيتها للتعبير عن الأفكار الاسلامية •

عاشرا - المراجعة المستمرة للمفاهيم من ضبط لمفاهيم الغرب الشائعة وتقديم الرؤية النقدية لها ، والضبط للمفاهيم الاسلامية وفق مقتضياتها وشروطها وتنقية ما تركته الخبرة على المفهوم وثباته والتأكيد على استجابات المفهوم وفق حوادث العصر •

والمراجعة على هذا النحو يجب أن تواجه كافة الصور التالية(٧٨/٧٥) :

الأولى : وهى الصورة المختلطة فى مفاهيم بعض الناس لحقيقة التعاليم الاسلامية حيث تختلط ولا تدرك مكانتها الصحيحة وتعلق بها الشوائب الناتجة عن تداخل عناصر الصورة وتمازج بعضها فى بعض وعدم تمايز حدود كل منها •

والثانية : هى الصورة التى تدخل فيها أخطاء لدى بناء المفاهيم الاسلامية الصحيحة وطبيعى أن تكون هذه الأخطاء غير مطابقة للحقيقة الاسلامية •

والثالثة : الصورة المشوهة للمفاهيم الاسلامية المصاغة من قبـل خصـومها ٠

والرابعة : الصورة التى حدث فيها تغير فى النسب بين مفـردات ومفاهيم الاسلام لذا أخذ بعضها من المساحة الكلية فى الافكار والنفوس أكثر من نصيبه المقدر له فى أصل التشريع الاسلامى بما يؤديه من خلل فى وحدة النظام الكلى للمفاهيم الاسلامية التى تكمل بعضها بعضا ٠

وتحتاج مراجعة المفاهيم ـ وفق هذا السياق ـ الى جهود مكثفة وجماعية لتتبع تاريخ الفهوم وتطوره (٧٦) ٠

ثانيا : المنهــج

منهجية التجديد السياسى : المنظور الأصولى والحضارى

يعتبر البحث فى خطوط عامة وأصيلة لمنهجية التجديد السياسى والتى ترتبط بالخبرة الاسلامية عملية شاقة وذات أهمية فى آن واحد ٠ هى تعنى ـ ضمن ما تعنى ـ أن المفهوم المتميز للاجتهاد والتغيير يقود الى تأسيس منهاجية خاصة فى الدراسات الاسلامية تفرض ـ بدورها ـ نوعا من التعامل مع مفاهيم مخصوصة تحمل صفات المفهوم الاسلامى وخصائصه ، أهمها على الاطلاق أنها ذات صفة معيارية تصلح لتحقيق مقصد الضبط المنهجى فى صورة المتعددة (من ضبط المفهوم والتفسير والتحليل والتقويم ٠٠٠ الخ) ، كما أن شمولها يعنى أن لكل مفهـوم اسلامى دلالات سياسية تعد جزءا أساسيا من مضمونه الكلى ، حتى لو تصورنا فى النظرة الأولى أنها مفاهيم لا شأن لها بدائرة السياسة ومتعلقاتهـا ٠

كما أن خصيصة الكلية التى يتميز بها المفهوم الاسلامى داخـل عناصر منهاجية التجديد السياسى تفرض بدورها حقيقة التكامل المنهجى

وهو تكامل لا ينصرف الى الجمع بين متناقضات من حيث تأسيسها الفلسفى ، ولكنه تكامل الجسد الواحد والمنظومة المتساندة والبنيان يشد بعضه بعضا ، ومن ثم يتكامل المنظور الأصولى الذى يجد مثاله فى منهاجية الاجتهاد من ناحية والمنظور الحضارى المرتبط أساسا بمنهاجية الاستخلاف والتغيير ، واذا كان الأول يشكل جوهر التأصيل المنهجى والتنظيرى ، والآخر يعبر عن حقيقة التأصيل الحضارى والحركى فان تكاملهما ينبع تأسيسا ومقصدا من عناصر الرؤية الاسلامية التى تؤكد على الارتباط الذى لا ينفصم بين العلم والعمل وتحقيق التواصل بين قاعدة العلم النافع ومقصد العمل الصالح ، بحيث يقتضى العلم ضرورة العمل (٧٧) •

وعلى الرغم من اختصاص المنظور الأصولى بوظيفة التأصيل المنهجى والتنظيرى (٧٨) ممثلا فى منهاجية الاجتهاد التى ترتبط أساسا بفقه الحكم فانها لا تهمل بحال فقه الواقع وكذلك شأن المنظور الحضارى ومنهاجية التغيير والاستخلاف الذى وان ارتبط بالحركة وفقه الواقع الا أنها ضرورة تستدعى فقه الحكم ، وهو أمر يؤكد حقيقة التكامل المنهجى ويرسى لها القواعد داخل منهاجية التجديد السياسى الكلية ومستوياتها •

وتجعل منهجية التجديد السياسى أخيرا أهم مقاصدها ، ضرورة تأسيس المعيار المنهاجى خاصة مع واقع الانفجار المعرفى وثورة الاتصال التى فرضت على الباحثين ضرورة مواجهة مجموعة من القضايا – هى على كثرتها وتراكمها – يمكن مع تأسيس المعيار المنهجى الواضح وزن كافة المعارف الانسانية بيسر بالغ دون الاستغراق فى خضم المعرفة واللهث وراء غثها وثمينها ، بلا هدف واضح ، ومقصد واع أو عقيدة راسخة وكلمة جامعة •

المنظور الاصولى ومداخل منهجية الاجتهاد

يشكل البحث فى المنظور الأصولى (منهاجية الاجتهاد الشرعى) أساسا هاما فى عملية اسلامية المعرفة ، ويقع هذا ضمن اطار البحث عن منهجية اسلامية متميزة لدراسة الظواهر الاجتماعية والانسانية عامة ، والسياسية منها خاصة .

وكما أكد الباحث على ضرورة بناء المفاهيم الاسلامية السياسية باعتبارها ضرورة منهاجية فان الأمر يصير أوجب فى دائرة المنهجية بما تشمله من مداخل وأدوات لتناول معظم الظواهر والوقائع والحادثات مفترقة فى ذلك عن مثيلاتها من المداخل المنهاجية التى أفرزتها العلوم الاجتماعية والسياسية فى الفكر الغربى من حيث مصدر تأسيسها ومسارها ومقاصدها . والاستناد فى بناء المنهجية الى اطار معرفى ومتميز يتطلب موقف المراجعة النقدية للأسس المنهجية الغربية التى تصل الى حد نقض معظم هذه المناهج فى أسسها وسندها الفلسفى ، والتحفظ بصددها اما لكونها جزئية قاصرة عن دراسة معظم الظواهر فى الواقع العربى والاسلامى ، أو غير صالحة ، تتناقض رؤيتها والرؤية المنهجية الاسلامية .

تأسيس ذلك أن المنهج الذى تكون عبر دراسة النمط الحضارى الغربى يحمل بالضرورة خصائص هذا النمط فيحاول سحبه بصورة مباشرة أو غير مباشرة على دراسة نمط آخر ، كما أن الاصطلاحات التى اتخذها المنهج أو نسبت اليه تصبح قيدا عليه ، بحيث يصعب التحرر منه فى تناول أية دراسة الا من خلال تلك المقولات والمفاهيم وبتأثيرها ، ومن ثم فان معظم « المناهج العلمية فى الغرب لا تملك الا أن تطل على الاسلام والمجتمعات الاسلامية ..... من خلال مجموعة المقولات والنماذج المشتقة من تجربة المجتمعات الأوربية حول : الدين ، الطبقات ، الأمم ، الاقتصاد ، الدولة الأمر الذى يبعدها عن العلمية .. لان فهم الاسلام غير ممكن من خلال ما تحمل مناهج الغرب من مقولات حول الدين ، كما أن فهم النمط

المجتمعى الاسلامى غير ممكن من خلال مقولات النمط الأوروبى وتجربته تاريخية .. (٨٢)(٧٩) .

غير أن الأمر لا يقتصر على تقديم هذا النقد لتلك الاجراءات المنهجية أو تلك المداخل فحسب بل يتطرق الى مقصد أبعد يتمثل فى ضرورة بناء منهجية للاجتهاد ، وبحث امكانية تطبيق مداخلها وأسسها فى الدراسات الاجتماعية عامة والدراسات السياسية خاصة ، بحيث يشكل ذلك كله جوهر عملية التجديد السياسى الاسلامى الذى يستحضر الخبرة الاسلامية فكرا وحركة ، عقيدة وسلوكا ، وتبرز اسهامها فى هذا المجال .

والذى لا شك فيه أن تلمس منهج بحث اسلامى من حيث : المصادر والأصول والمبادىء والأسس ، والادوات ، والمقاصد والغايات ، فضلا عن كونه مهمة بالغة الصعوبة ، فانه يحتاج لفترة زمنية كافيه ، وجهد بحثى جماعى منظم ، يكرس فيه الجهد ويخصص للقيام بهذه العملية الهامة .

لكن رغم صعوبة هذه المحاولة وضخامتها الا أن ما نظمه المجتهدون والعلماء والفقهاء يشكل منهجا راسخا فى كيفية مناقشة كافة القضايا وبحثها والوصول فيها الى أحكام مبنية على أساس الاسلام ، وتجيب على كثير من التساؤلات المختلفة ، بحيث يمكن القول — دون مبالغة — أن المستوى الذى وصله المنهج لدى الأئمة المجتهدين — من حيث الدقة والشمول — قد بلغ حدا فريدا لا يجارى (٨٣)(٨٠) ويمثل كل ذلك أبجديات يحتاج اليها المنهج الصحيح لقراءة الاسلام والنمط الحضارى الاسلامى ودراسة حركة التاريخ الاسلامى ، بما يحقق أصول الاستقامة والأمانة فى البحث والعدل فى الحكم والصدق فى التبين .

واذا اعتبر « اسلامية المعرفة » مقصدا ، فان بناء منهجية الاجتهاد وسيلة وباعتبار أن هذا البناء المنهجى وفق قواعد علم أصول الفقه ومفاهيمه الأساسية عملية يجب البدء بها فى اطار عملية بناء منهجية اسلامية أصيلة وبديلة ، والتى تشكل بدورها العصب لتحقيق مقصد

اسلامية المعرفة خاصة بصدد علوم الأمة وبما يربط ذلك بالقضايا المعاشة ، وابراز معظم هذه المفاهيم الأصولية كمداخل منهجية قادرة على تحقيق المقصد بوضع تكاليف الله سبحانه وتعالى موضع التحقيق الفعلى فى واقع الحياة على مستوى الفرد والجماعة والأمة وفى اطار استلهام مسيرة الاستخلاف بما يربط ذلك جميعه بالمقصد الأعلى المتمثل فى التوحيد وممارسة الاجتهاد بهذا الصدد يجب أن ينضبط بشروطه بما يحقق العمق اللازم والكافى لادراك متطلبات هذه المهمة ادراكا واضحا وتحديد خطواتها وأولوياتها ، وتميزها ـ منهجا ومسارا ـ عما فكر فيه المصلحون السابقون من اكتساب معرفة الغرب دون الادراك الكافى للتمايز ، وربما التناقض بين معارف الغرب وأصول الرؤية الاسلامية (٨١)

وادراك هذه المايزة أول الطريق فى تحديد مسار عملية التجديد وتطبيق منهجية الاجتهاد ، بما يعنى ضرورة اعادة صياغة المعرفة على أساس علاقة الاسلام بها وتقويمها بما يحقق اسلاميتها ، وضرورة أن ينعكس ذلك على اعادة تصنيف المعلومات وتنسيقها واعادة التفكير فى المقدمات والنتائج المتحصلة منها ، وأن يعاد تحديد الأهداف والمقاصد وفق أصول الرؤية الاسلامية ، وصياغة أصول المنهاجية الاسلامية ، وبناء المفاهيم الكلية الاسلامية ضمن منظومة كاملة للفاهيم استنادا الى الأصول الاسلامية (قرآنا وسنة) واحلال كل تلك التصورات المنهاجية الاسلامية محل مثيلاتها الغربية ، بحيث توجه كل هذا النشاط المعرفى والعلمى والمنهجى الى اثراء التصور الاسلامى وخدمة قضية الاسلام •

وتعد منهجية الاجتهاد جزءا من منهجية اصيلة وبديلة (٨٢) ومعيارا لتحقيق التقدم فى عملية التحرر من السيطرة الفكرية والمناهجية الغربية وبمقدار الانجاز فى مقام المنهجية يتحقق هذا التحرر بحيث تختفى مظاهر التردد بلا حركة رشيدة والفوضى دون ضبط والفاقد بلا نتيجة ، ذلك أن الوضوح المنهجى أمر أساسى فى عملية بناء العقول الاسلامية واعادة بناء عالم الافكار (٨٣) ولا شك أن بذل أقصى الجهد لبلوغ هذا المقصد لا يقع فى اطار الجهد الضائع ، بل هو استثمار له فى اطار حسم كثير من

القضايا التى تثار بين الحين والآخر من جراء الطرح المنهجى الخاطىء ،فى شكل يفترض الصراع بين ثنائيات وهى ليست كذلك ، أو على نحو ثنائية منفصلة هى أقرب الى التوحيد منها الى الفصل أو تطرح بصورة تفتقر الى التوحيد منها الى الفصل أو تطرح بصورة تفتقر الى التحديد والضبط وافتقاد المعيار الاساسى ، ويدخل فى هذا الاطار معظم القضايا الفكرية والسياسية المثارة ، وفى اطار عملية الغياب أو التغييب المنهجى ، تطرح بصورة متكررة وبنفس النهج وربما بنفس الألفاظ والتيارات الفكرية اطار من فوضى (اطار المرجع) بما يجعل أمر الاختلاف والتنازع محتما (٨٤) حيث لا يقع فى دائرة اختلاف التنوع بل يقع فى دائرة اختلاف انتضاد (٨٥) .

الدلالات السياسية لمنهجية الاجتهاد

ولا تنفصل الدلالات السياسية للاجتهاد عن دلالته المنهجية ، بل أن التكامل بينهما أمر لازم ومفروض ، وتقوم فى جوهرها على أساس فقه الواقع السياسى وذلك من خلال الشورى والاجتهاد الجماعى .

أولا : منهجية الاجتهاد وفقه الواقع السياسى

ومقتضى ذلك أنه يتعين على الباحثين فى مجال الدراسات الاسلامية بوجه عام والسياسة بصفة خاصة ، معالجة مسائل الفقه المفصل المرتبط بوقائع الحياة المعاصرة على هدى من أحكام الشرع ومقاصده وعدم الاكتفاء بالوقوف عند التعميمات والقيم الأساسية ، فهذه المبادىء والقيم — أهميتها الجوهرية — يجب ترجمتها الى مجموعة من القواعد والمبادىء النظامية التى تشكل بدورها قاعدة أساسية لصياغة المناهج العملية لادارة المجتمع السياسى وتنظيم حياته العامة ، وبدون القيام بهذه العملية فان القيم الاسلامية ، تبدو فى أذهان الكثيرين منفصلة عن الواقع ، وتصير قضايا مثل العودة الى الاسلام أو « الاسلام هو الحل» مجرد شعارات لا حقائق مطبقة أو قابلة للتطبيق ، يفرض ذلك وبحتميه أن علاقات الحياة الاجتماعية وتشابك أوضاعها وتعقد العملية السياسية

قد طرح واقعا مختلفا ـ كما وكيفا ـ وجب مراعاته واعتباره من خلال مسهجية تقوم على فقه الواقع وانزال الاحكام عليه(٨٩/٨٦) ٠

على أن فقه الواقع يجب أن يتم فى اطار مجموعة من الضوابط والحدود :

١ ـ فهو ابتداء ينصرف الى فقه القضايا الكلية واستيعابها جملة فى اطار من الالتزام العام بروح الاسلام ومقاصده الكلية وذلك كمنطلق لمعالجة القضايا الجزئية والفرعية ٠

٢ ـ كما يشكل فقه الأولويات جزءا من فقه الواقع ، ذلك أن هناك من القضايا التى لا تحتل من اهتمام المسلمين المكانة الجديرة بها ، بينما تقدمت قضايا أخرى (ثانوية) بحيث اختلطت الامور اختلاطا شديدا ، وأصبح المسلمون لا يعرفون الفرق بين القضايا الأساسية والقضايا الثانوية ، وفى غيبة فقه الاولويات تتراكم مشكلات أساسية بلا اجتهاد(٩٠/٨٧)

٣ ـ ومن ناحية أخرى فليس من المحتم أو الضرورى أن تقضى تلك المعالجة لقضايا الواقع الى حلول مجمع عليها ، ذلك أن الخلاف الفقهى مع تحقيق شرائط الاجتهاد وضوابطه لا ينبغى أن يؤدى مهما يكن أمره الى تفرق أو شقاق (٩١/٨٨) ٠

٤ ـ اذا كانت منهاجية فقه الواقع تقوم على أساس من الشورى واجماع أهل الرأى فان تلك العملية انما تتم فى ضؤ الاحتكام الى مبادىء الشرع ومقاصده دون أن تنصرف اطلاقا لتشمل أى شكل مما يحدث فى اطار اللعبة السياسية فى النظم الغربية من حلول وسط أو تنازلات متبادلة الى غير ذلك من المواقف والأوضاع التى تعكس علاقات قوى ومصالح البشر بعضهم ببعض ٠

٥ ـ وفقه الواقع اذ يقوم فى جوهره على النظر فى القضايا المتجددة والحوادث المستجدة لا يعنى تحكيم هذا الواقع فى النصوص بل يعنى

بالأساس تأكيد واستمرارية قدرة الشرع وصلاحيته لحكم هذا الواقع المتغير أبدا ٠

٦ — وأخيرا اذا كان مجـال الاجتهاد وموضوعه هو فقـه الواقع فان الجانب السياسى من هـذا الواقع ينبغى أن يحظى فى تلك العملية بمكانة مهمة ومعتبرة وذلك لما تتميز به القضايا ذات الطابع السياسى من صفة التجدد والتنوع ، فضلا عما لها من دور جـوهرى فى حيـاة البشر وعلاقاتهم العامة ٠

يفرض هذا الاهتمـام ويحتمه تلك الفجوة التى نلاحظها بشـأن موضوعات ومجالات الافتاء منذ القدم وحتى عصرنا هذا ٠

فالاغلب الاعم من فتاوى القدماء كانت تنصب على موضوعات وحالات فردية لا يتسع الخلاف حولها ولا يصعب التوصـل الى حكـم الشرع بصددها (العبادات — الطهارة — والزواج — الطلاق — وما شابه ذلك) ولا يختلف الأمر فى كثير بالنسبة لواقعنا المعاش ، فما يزال للاجتهاد فى قضايا فردية بقية دون أن تلقى قضايا الامة ما تسـتأهله من اجتهـاد واهتمام مع ما لها من أهمية وأثر فى حياة الامة والجماعة واستقرارها وأمنها فضلا عن كونها تحتمل الافتاء ابتداء من جانب الفقهاء ٠

ثانيا : الدلالات السياسية لتعويق الاجتهاد (التقليد والاستبداد)٠

من المتصور أن للاجتهاد والتقليد رغم انتمائهما الى دائرة « النظر » «والمعرفة» آثارا فى اطار التعامل السياسى وغالب ما يتعلق بالحيـاة السياسية([٩٢][٨٩]) ٠ ان التقليد بما يعنيه من التوقف عن التفكير والاستغناء عن النظر وممارسة الاجتهاد هو سبب أساسى لمعظم المفاسد التى تقع فى الحياة الفكرية والثقافية والاجتماعية الاقتصادية والسياسية ٠ بينمـا الاجتهاد على العكس من ذلك ممارسة للنظر لتأكيد الاختيار الانسانى بما يؤكد طبيعة العلاقة العقدية السياسية وبما يؤكد أنه مقـدمة ضرورية لتحقيق مقتضى الاستخلاف فى الحركة عموما فى كافة المنـاحى الفكرية

والثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية • كما أنه يشكل فى ذاته مواجهة للتقليد بلا بينه بكافة صوره وأشكاله بدءا من التقليد والتمسك بموروثات الآباء من الجمود الفكرى وتقديس الموروث على غير أساس أو تأسيس ، ومرورا برفض التقليد بمعنى الخضوع بما يعنيه من اتباع السادة والكبراء ، وقال الامام ابن طاووس السادة هم الاشراف والامراء ، والكبراء ، ويعنى أيضا العلماء الذين يكونوا فى ركب الامراء والسلاطين ، فمن التقليد وبيئته تتولد عنها الجبرية والقهر والاستبداد ، حيث يتعود السادة والكبراء — على حد التعبير القرآنى — أن يأمروا ، ويتعين على الضعفاء أن يذعنوا بما يؤكد أن العلاقة بين التقليد والاستبداد علاقة مؤكدة لا انفصام لها • يوضح القرآن صورة هذه العلاقة فى اطار النموذج الفرعونى للعلاقة السياسية «استخف قومه فأطاعوه » « وما أريكم الا ما أرى وما أهديكم الا سبيل الرشاد » فحين يكون المقلد مجرد تابع لمن قلده لا يدرى حقيقة ما تبع ولا يقدر عواقب ما يأتيه معطلا عقله ومدركاته بحيث يسلم قيادة نفسه لمن يسوقه ولو الى الهلاك دون بصر أو بصيرة •

واذا كان التقليد على مستوى الأمة وعلاقات الرعية بالحكام يعد سببا لقيام العلاقة السياسية على الاستبداد ، فان سيادة التقليد من شأنه أن يفضى بالأمة على مستوى التعامل الخارجى الى حالة من التبعية بما يؤدى الى النيل من هويتها وذاتيتها وأصالتها الحضارية (٦٠)•

كل هذا يؤكد على دور عملية الاجتهاد والنظر ومواجهتها لمناقضها الأساسى التقليد وتوابعه ليس الا رفضا لسياسة القطيع وما تمثله من أفكار أو مسلك فكرى فى معالجة مواقف الحياة ، فضلا عن ذلك تقيد احتمالات التحولات الاستبدادية من خلال رفض التقليد بلا بينة فى عمومه وتحقيق حالة من حالات الوعى الفردى والجماعى المتمثلة فى حركة الاجتهاد المؤكدة على العلاقة العقدية فى التعامل مع السلطة السياسية وتأكيدا الاصل الارادى للسلطة وتزكية العلاقات العقدية فى فهم الرابطة السياسية ، والتأكيد على عملية الشورى باعتبارها عملية اجتهادية على

المستوى الجماعى ، والتأكيد على الفهم المتميز لقضية الطــاعة فى التراث السياسى الاسلامى ، بما لا تعنى تقليدا مطلقا بلا بينة أو خضوعا بلا دليل ، وما يؤكده من حق الرعية — فى اطار اعتبار الواقع — فى الخروج على الحاكم ومقاومة طغيانه فى حالة خروجه على الشرعية ، ان الاجتهاد ليس الا الاداة التأسيسية فى تحقيق الوعى الناضج والملتزم المسئول من حيث يعد مقدمة للحركة وحدودا لها •

ثالثا : الاجتهاد الجماعي والشورى .

اذا كانت عملية الاجتهاد تتم على أساس من الشورى المحتكمة الى قواعد الشرع ومقاصده ومن خلال الاجتهاد الجماعى ، فانه يتعين الاشارة فى هذا المجــال الى بعض الملاحظات التى تتعلق بمؤسســات الشـــورى والقائمين بها ، بما يؤكد ارتباط عملية الاجتهاد بالشورى كأحد الدلالات السياسية الهامة فى هذا المقام : —

١ — أن الشورى كعملية اجتهادية تفترض الالتفات عن الرأى الفردى والحرص على رأى الجماعة الذى يضمن الحوار ويحقق الضبط الرقابى المتبادل ، وهو ما يجعل تأسيس المجامع الفقهيــة — فى عصرنا هــذا — وضرورة اتصالها فى شكل مؤتمرات علمية ضرورة لازمة للتصدى بالفتوى لقضايا الأمة •

٢ — ان تعقد وتنوع الموضوعات والقضــايا التى يتــم الاجتهــاد والشورى بصددها يفرض التمييز بين الجوانب الفنية ذات التخصص الدقيق ، وبين الجوانب الفقهية على نحــو يجعل الملم المتخصصين بهذه الجوانب الفنية خادما ومساعدا للفقهاء اذ يصــدرون أحكامهــم وفتــاواهم •

٣ — ان التقصير فى السعى لارساء نظام للاجتهاد الجماعى تحقيقا للشورى والحفاظ على خيرية الأمة انما يعد اسقاطا لفرض من فروض الكفاية تأثم الأمة جميعا بتركه ، ويفتح المجال من ثم للنظريات الوافدة

وللفقهاء السؤ لعزل الأمة عن شرعتها ، وانصرافها عن تجسيدها كواقع معاش مكانا وزمانا ، فضلا عما يخلفه ذلك من اضطراب الرعية في علاقتها بأحكام الشريعة خاصة قضايا الواقع السياسى مع تراكمها بغير طالب الفتوى وبغير متصدر لها ، الا فيما ندر ، بلا اجابة شافية واجتهادات واعية(٩٤) •

المنظور الحضارى : منهجية الاستخلاف والتغيير

المنظور الحضارى فى فقه الرؤية الاسلامية يعنى ضمن ما يعنى ضرورة اعادة النظر فى مفهوم الحضارة الذى تعكس الحضور والفاعلية وفق معانيها اللغوية ، ويعتبر الشروط المعنوية فى تحقيق مقتضى الشهادة على الناس (٩٥) •

بل هو يعنى جملة أنه لتغيير اوضاعنا الحضارية فى ضوء الرؤية الاسلامية لابد أن تكون مصطلحاتنا الحضارية تعبر تعبيرا دقيقا عن حقائقها وطبيعتها ووحدتها الداخلية ومنظومتها المتميزة لأن فى ذلك الصفاء ووضوح الرؤية واستقامة المنهج ، ولأن التغيير الحضارى فى أى مجتمع اذا قاده التلفيق بين مجموعات اصطلاحية ، تنتمى الى منظومات (حضارية)مختلفة فان ذلك التغير يفقد التخطيط الموجه ويدخل فى اطار الفوضى فى الفكر والممارسة ، بما يؤثر فى كيان المجتمع كله • وفوضى الاصطلاحات من جهة أخرى دليل عدم الأصالة ، وبرهان عدم وجدان الذات وفقدان للخصوصية الحضارية(٩٦) •

والمنظور الحضارى اذ يتعلق بالاستخلاف والتغيير فانه يطمح أن يضبط عملية هداية الانسان وان ينظمها منهجا واتجاها وغاية، وأن يحافظ بذلك على تفرده فى الجماعة المهتدية •• وبالتالى فهو يطمح أن يجعل أسس تربية الانسان وأهدافها متفقة مع تكريمه واستخلافه فى الارض

والمنظور الحضارى يتأسس على النظرية الاسلامية من الناحية النهاجية ، ويعتمد طريقتها ويعتبر ضوابطها فى معالجة الواقع وفقه أهم

عناصره كمقدمة أساسية لتنزيل الحكم الشرعى بعد استنباطه من النصوص عليه ، بما يحقق التكامل مع المنظور الأصولى القائم على منهاجية الاجتهاد ، وما يرتبط بذلك من تنزيل الأحكام على الواقع تنزيلا اسلاميا متكاملا يكون مطابقا لمفهوم الهداية حيث ينبغى أن يؤدى الى مستوى الاحسان فى الاداء ذلك المستوى الذى تبلغ به الشخصية الانسانية مرضاة الله. الا ان منهاجية الاجتهاد لاتهمل أن الفرد والجماعة عرضة الانحراف فى حاجة دائمة لبذل الجهد الواعى للمحافظة على الاتجاه الصحيح والعودة اليه لدى أى انحراف . واذا بلغ الانحراف مداه فان انهيارا شاملا سيتهدد الجماعة فى كيانها الفكرى والسياسى ثم فى وجودها وكيانها الاجتماعى الحضارى (٩٧/٩٤) وفى مشاعرها وشعائرها ، وليس لاية جماعة قدسية تزيد عن كونها جماعة انسانية مسئولة ومستخلفة فاذا التزمت بالهدى التزاما واعيا شاملا فانها ستواجه متطلبات المسؤولية وتتقدم فى معالجة الهدى لا معارج التقدم التكنولوجى ، أو المعرفى والاقتصاد فحسب . وأى تراجع عن هذا الالتزام يهدد بازالتها مهما كان مستوى تقدمها المادى الشكلى .

بل أن هذا المنظور يجعل أمر تجسيد الأفكار والمفاهيم الاسلامية تجسيدا نقيا مستمرا متحركا فى الاتجاه العالمى مرتبطا بمرضاة الله وتحقيق خيرية الامة والاضطلاع بوظيفة الشهادة على العالمين(٩٨/٩٥) .

التغيير : المسار والمقصد

التغيير ومهمة الاستخلاف :

وفق الرؤية الاسلامية فى اصالتها لايمكن أن تؤدى عناصر الفعل التاريخى (الزمان ـ المكان ـ الأنسان) فعاليتها فى عملية التغيير الابرابط بينهما جميعا ، يشكل مقوما أساسيا للعلاقة الاجتماعية ، ألا وهو الاستخلاف .

ويحقق النص القرآنى هذه المهمة حيث يتحدث عن الزمان (الذى ارتبط بخلق الانسان الأول) ، ويتحدث عن المكان الممثل فى الأرض ، وعن

الانسان ووصفه من خلال المهمة المنوطة به «الاستخلاف»(٩٦) .
والاستخلاف وفق هذا الفهم هو العلاقة المعنوية التى تربط الانسان بالأرض والطبيعة من ناحية ، وبأخيه الانسان من ناحية أخرى واذا كانت المجتمعات البشرية جميعا تشترك بالعنصر الأول والثانى . فان العنصر الثالث انما يشكل محور التميز والاختصاص ، أنه عنصر العلاقة المعنوية حيث تختلف المجتمعات فى طبيعة هذه العلاقة وكيفية صياغتها ، وهو أهم المقومات الأساسية للعلاقة الاجتماعية والتى طرحها القرآن تحت مسمى « الاستخلاف » .

والاستخلاف — على هذا النحو — هو العلاقة الاجتماعية الشاملة والحقيقة المعنوية الأساسية من خلال رؤية القرآن بما يفترضه من أطراف « مستخلف — مستخلف عليه — مستخلف » ويشكل عنصر المستخلف الأساس فى تكوين علاقة الاستخلاف ، اذ لا استخلاف بلا مستخلف وهو الله سبحانه وتعالى . وهذا يعنى أن الاستخلاف حركة حياة ترتبط ارتباطا لا ينفصم بالمقصد الشرعى الأعلى والمركزى « التوحيد » والمستخلف هو الانسان (فردا) ولكن الانسانية ككل(٩٧) والمستخلف عيه هو الأرض وما عليها . وتصير العلاقة الاجتماعية ذات التأسيس المعنوى ضمن صيغة الاستخلاف ترتبط برؤية متكاملة ومتميزة فى آن واحد نحو الحياة والكون من خلال الفهم الصحيح لمقصد التوحيد ، حيث تنطاق هذه الرؤية من أنه لاسيد ولامالك ولا آله للكون والحياة الا الله سبحانه وتعالى ، وأن دور الانسان فى حركته انما يشكل الاستخلاف جوهره وأى علاقة تنشأ بين الانسان والطبيعة فى جوهرها ليست علاقة مالك بمملوك وانما هى علاقة أمين على امانة استومن عليها ، وأى علاقة تنشأ بين الأنسان وأخية الانسان — أيا كان مركزه الاجتماعى — هى علاقة استخلاف وتفاعل بقدر ما يكون هذا الانسان أو ذاك مؤديا لواجبه بهذه الخلافة(٩٨) وصيغة الاستخلاف التى تؤكد على صيغة الدين فى الحياة قد عرضت على مستويين : —

المستوى الأول :

بوصفها فاعلية ربانية متمثلة فى العطاء والجعل الالهى « انى جاعل

فى الأرض خليفة » بما يمثل الدور الايجابى والتكريمى من رب العالمين للانســـان •

المستوى الثانى :

بارتباط تلك الخلافة بالانسان ، أى من زاوية التقبل الانسانى لهـذه الخلافة • والعلاقة الاجتماعية بدورها ـ كما أشار الباحث آنفا ـ تتضمن علاقتين مزدوجتين : ـ

الاولى : علاقة الانسان مع الطبيعة من خلال استثمارها ومحـاولة تطويعها وانتاج حاجاته الحياتية منها ، ويظل التنـاقض بين الانســان والطبيعة هو المشكلة الرئيسية فى هذه العلاقة ، والتى تجد حلها بمعرفة الطبيعة واسرارها ومكوناتها بما يزيد من الخبرة والممارسة •

والثانية : علاقة الانسان مع أخيه الانسان فى مجال توزيع الثروة أو فى سائر المعاملات الاجتماعية أو فى مجمل أوجه التفاعل الحضارى بين الانسان ونظيره • ويتخذ التناقض فى هذه العلاقة صيغا متعددة وان كانت فى مجملها تأخذ صورة التناقض ما بين القوى والضعيف •

وتشكل الرؤية الاسلامية ، وبصدد علاقة الانسان بأخيه الانسان نظرة معمقة لا تقتصر على لون من التناقض ولا تهمل ألوانا أخرى منه اذ تستوعب كل اشكاله على مر التاريخ وتنفذ الى عمقهـا وتكشف حقيقتها الواحدة ، وتربطها جميعا بالتناقض الأعمق داخل الانسان (ما بالنفس) •

ومن هنا فان تلك الرؤية تعمل من أجل تصفية ذلك الجدل فى المحتوى الداخلى للانسان بالاساس ، والذى يتزامن معه تصفية التناقضـات الاجتماعية على الساحة ، وتركز هذه الرؤية على أن ترك ذلك المعين من التناقض داخل ما بالنفس على حاله والاشتغال بتصفية التناقضات

البادية فقط ، انما يشكل تجاهلا لما يفرزه ذلك المعين من صبغ أخرى للتناقض • ومن ثم تخلص تلك الرؤية الى ضرورة العمل على كلا المستويين (تغيير ما بالنفس وتغيير ما بالقوم)(١٠٢) •

والعلاقة الاجتماعية اذ تتميز بالاستقلال النسبى لنمطيها ، الا ان ذلك لا ينفى التفاعل والتأثير المتبادل بينهما ، وهو ما يتخذ شكلين :

الأول : يبرز فيه مدى تأثير خط علاقات الانسان مع الطبيعة على خط علاقات الانسان مع أخيه الانسان •

والثانى : يبرز فيه مدى تأثير علاقات الانسان مع أخيه الانسان على علاقات الانسان مع الطبيعة •

وتعبر الرؤية القرآنية أبلغ تعبير عن هذين الشكلين ، حيث تبرز العلاقة الاولى أنه كلما نمت قدرة الانسان واتسعت سيطرته على الطبيعة ووسائل انتاجها تحققت بذلك امكانية اكبر للاستغلال على خط علاقات الانسان مع أخيه الانسان (١٠٣) ، فحركة الانسان وفق هذه الرؤية هى التى تصنع الاستغلال •

وهذا هو الفرق بين الرؤية الاسلامية والرؤية المادية التاريخية التى اعتقدت بأن الآلة هى التى تصنع الاستغلال وتشكل النظام المتناسب معها ، بينما الرؤية الاسلامية تجعل من دور الآلة قاصرا على الامكانية والفرصة والقابلية لا الصانع ، بينما الصانع هو الذى يتصرف ايجابا وسلبا ، أمانة وخيانة ، صمودا وانهيارا ، صلاحا وفسادا وفقا لمحتواه الداخلى لمثله الأعلى ومدى التحامه والتزامه مع هذا المثل الأعلى •

أما العلاقة الثانية فتبين انه كلما جسدت علاقات الانسان مع أخيه الانسان العدل والصلاح وابتعدت عن أى لون من الوان الظلم والاستغلال كلما ازدهرت علاقات الانسان مع الطبيعة واعطت المخبوء من ثروتها ونزلت البركات(١٠٤) •

وخلاصة القول أن مجتمع العدل هو الذى يصنع الازدهار فى علاقات الانســـان مـــع الطبيعة ، ومجتمع الظـــلم هو الذى يـــؤدى الى انحسارها (١٠٥/١٠٣) .

ماذا نأخذ وماذا نرفض ؟ :

والاجابة على هذا السؤال الثالث عملية شاقة خاصة فى غياب المعيار الا أنه بتأسيس المعيار تصبح الاجابة على ذلك السؤال ممكنة وميسورة .

وقد أجبنا على جزء من هذا السؤال خاصة ما يتعلق بجانب المفاهيم الغربية ، انظر سد الذرائع والتقليد والمفاهيم ، وامكان أخذها والتحفظ على ذلك ، وما يفرض ضرورة مراجعتها وعدم التسرع فى اطـــلاق المشابهات بين المفاهيم الاسلامية ومثيلاتها الغربية .

الا أنه تبقى نقطة فى غاية الأهمية فى هذا المقام ترتبط بماذا نأخذ أو نرفض من أنظمة الغرب ؟؟ ذلك أن توجها قد نادى باستقبال النظم والمؤسسات الغربية بلا بينة أو دليل ، وهو أمر يجب ضبطه (١٠٦/١٠٣) .

ذلك أن النظم شأنها شأن الأفكار والمفاهيم ترتبط بالعقيدة كأساس ومعيار ، فاذا أرادت أمة أن تستورد أنظمة من غيرها لاعتقادهـــا بصحتها وآمنت بصلاحية حلولها ومعالجاتها للمشكلات التى تعيشها لأنها واحدة حسب نظرهم ، أو هى مما يمكن نقله دون أدنى مراجعة أو تدقيق انطلاقا من أن ما صلح لتلك الأمة يصلح لها ، فان عليها أن تؤمن بعقيدة تلك الأمة ذلك أن عقيدتها هذه هى عقيدة أنظمتها .

كما أن عليها الاقرار والاعتراف بكل ما جاء فى تلك العقيدة حتى تحصل على ثمار الأنظمة التى أخذتها وتضمن حسن تطبيق معالجاتها للمشكلات .

وفى ضوء هذا الرباط الذى لا ينفصم بين العقيدة والنظام يبـــدو التساؤل حول جواز (استيراد) المسلمين نظما من غيرهم ؟(١٠٧/١٠٤) .

ان شأن المسلمين اذا ما ارتضوا لانفسهم عقيدة آمنـوا بها الا يستوردوا أنظمة وحلولا لشكلاتهم من أمة أخرى بقصد ايجاد مقتضى الحياة الطيبة (١٠٥) ، يستند ذلك أدلة عدة :

* أن الانظمة التى تستجلب من أمة غير اسلامية — على فرض صلاحها — لا تنتج انتاجا حسنا يضمن لها أقصى درجات الفعالية لانها لم تنبثق عن عقيدة المسلمين ، كما هو مشاهد فى الواقع المعاصر لكثير من الانظمة فى حياة المسلمين التى استوردت من غيرم •

* ان تلك الانظمة والمؤسسات التى يتم تقليدها واستخدام نفس مسالكها لحل المشكلات والقضايا فى الأمة الاسلامية مهما كانت وأيا كان مصدرها لابد أن تكون مناقضة كليا أو جزئيا أو على أحسن الاحوال ناقصة بما يؤدى الى تشويهها •

* اذ لا تستند الى العقيدة الاسـلامية التى تعد قاعدة أساسية تنبثق عنها جميع انظمة الحياة وهذه الانظمة وتلك الحلول تستنبط من الكتاب والسنة ومن الادلة الاخرى المستندة عليها والمرشدة اليها ، وعلى المؤمنين بهذه العقيدة ان يتبعوا ما انبثق عنها من أنظمـة وما استخرج منها من حلول ليصح ايمانهم وتستقيم حياتهم •

* وأخيرا فان العقيدة الاسلامية تفرض على معتنقها أن يمحصوا أى نظام آخر غير أنظمتها مهما اشتدت مشابهته لأنظمتها لأن قبول المسلمين لذلك النظام على علاته وبلا بينة قد يؤدى الى التسليم بهزيمة أنظمتهم • وأنظمة عقيدتهم وارتياب فى صلاحيتها ووسيلة لاخراجهم عن عقيدتهم •

ملاحظات ختامية للفصل التمهيدى .

يجدر بنا أن نختتم هذا الفصل بمجموعة مهمة من الملاحظات ، والتى تشكل فى الوقت نفسه استنتاجا منه ، ومقدمة لهذه الدراسة فى مجملها ويمكن اجمالها فى ثلاثة ملاحظات :

١ — بناء المفاهيم وموضعها من الدراسة .

٢ — مفهوم الرابطة الايمانية السياسية ودراسة الواقع السياسى .

٣ — خبرة الواقع العربى المعاصر والتناول المنهجى .

١ — بناء المفاهيم وموضعها من الدراسة :

فى اطار ما قدمه الباحث من أن قضية بناء المفاهيم الاسلامية السياسية ضرورة منهاجية ، وأن التمييز الأساسى فى بناء المفهوم الاسلامى بين جانبين ، الجانب الثابت منه — الذى يشتق ثباته من المصدر وطبيعته — والجانب المتغير ، والذى تتم صياغته وفق متطلبات المؤامة بين اعتبار الواقع وفقه ظروفه وحاله ، وتنزيل الحكم الشرعى فى اطار الضوابط الثابتة التى يتوفر عليها الجانب الثابت من المفهوم وكلا الجانبين السابقين يدخل فى دائرة المنهاجية فى الرؤية الاسلامية (منهاجية التجديد السياسى) فى تكامل أهم عنصريها :

منهاجية الاجتهاد ومنهاجية التغيير ، واللتان تمثلان فى مجملهما وتكاملهما وتساندهما اطارا تحليليا فى تفسير وتحليل وتقويم الوقائع الحادثة المستجدة وكافة القضايا الاجتماعية والانسانية والسياسية منها ، الظاهرة منها والباطنة ، كما تمثلان محاولة بناء الواقع على أساس منهما فى اطار مداخل أساسية لعملية التجديد السياسى مثل المصلحة الشرعية والذرائع .

وفى هذا المقام فان الباحث معنى فى دراسته للرابطة الايمانية السياسية وعلاقتها بالتجديد بتوضيح الكيفية التى سيطبق بها أصول منهاجية التجديد السياسى وما ارتبط بها من بناء المفاهيم الاسلامية

السياسية فى دراسة الواقع العربى المعاصر : تحليلا وتفسيرا وتقويما •

ذلك أن فعالية المنهاجية اذ تعود الى اتساقها النظرى ووضوح مفاهيمها من جانب فانها تعود كذلك الى امكاناتها وقدرتها فى دراسة الواقع ومحاولة تفسيره تفسيرا يتسم بالصواب والدقة من جانب آخر •

وهو ما يؤكد ضرورة الوعى المنهجى حيث تشكل المفاهيم لبنات تؤسس بها المنهجية كما تشكل الاطر المرجعية أو النسق القياسية العصب من المنهجية ذلك أنه فى غيابها تضح ملامح المنهجية •

والاطار المرجعى الذى تتبناه الرؤية الاسلامية يقوم على دعامات أربع تكون فى مجملها منظومة نسقية تتأسس من مفاهيم محورية أو مركزية حيث تمثل الدائرة من المفاهيم الأخرى ، والتى تتداعى وتتصل فى اطار « المفهوم الأم » وتشكل فى نفس الوقت قاعدة ومحاور لبنيان متكامل تتصل طبقاته فى نسيج محكم الاتساق والتدرج •
ودعامات هذا الاطار ثلاثة :

الدعامة الاولى : هى عقيدة التوحيد التى على أساسها تقوم الدعامات الاخرى وتستقيم ملامحها •• والثانية : هى الاستخلاف مناط الخلق وغايته ومقياس أمانته • أما الدعامة الثالثة : فهى وعاء هذا الاستخلاف وأدواته •• وهى الأمة وتأتى بعدها وأساسا لها توأمها فى وسائط بلوغ المهمة الشرعة والتى تضمن للامة القيام بالاستخلاف بحيث تكتمل للمنظومة النسقية فى محاولة لارساء الاصول المنهاجية فى العلوم الاجتماعية (علوم الامة) •

ولا شك أن هذا الاطار المرجعى الذى يستمد من التصور الاسلامى انما يعد فى نفس الوقت اطارا مرجعيا للفعل الحضارى بما ينطوى عليه من أركان (المنظومة القيمية ـــ القاعدة البشرية « الجماعة » المسالك والطرائق والوسائل التى تصطعنها الجماعة) •

ومصدر التمايز والتخصص فى الفعل الحضارى الاسلامى فانما مرجعه تمايز المنظومة القيمية والتى تنبثق فى جوهرها وأساسها من عقيدة التوحيد ، بحيث تعد المنظومة النسقية التى تنتظم الفعل الحضارى منظومة اعتقادية ـ قيمية ، يكون فيها التوحيد بمثابة الناظم والاساس معا الذى ينتظم كافة المفاهيم الأخرى والذى يتخلل المستويات المختلفة فى الاطار المرجعى للفعل الحضارى ٠

بل انه من خلال هذا الناظم الأساسى يمكن توليد الاطر المرجعية الفرعية على مستويات مختلفة ، سواء كان ذلك على مستوى التخصص المعنى أو داخل التخصص ، كما يمكن التحقق من الاتساق والتماسك فيما بين الاطر المرجعية فى مستوياتها المختلفة أو داخل كل مستوى فى ذاتـــه ٠

وعلى هذا يمكن التمييز بين مستويات ثلاث من المفاهيم :

١ ـ المفاهيم الاطارية الكليـــة : وهى التى تنطوى على المنظومة النسقية للفعل الحضارى الاسلامى ٠

٢ ـ المفاهيم المحورية التى تنتظم دائرة محددة من دوائر الفعل الحضارى (مستوى التخصص ـ علم السياسة) من خلال مفاهيم كلية مفيدة تمييزا عن المفاهيم الكلية المطلقة فى المستوى الأول ٠

٣ ـ ويقتضى التأصيل لمجال التخصص أن ننتقل الى تعميق هذه المفاهيم الكلية من خلال توليد جملة من المفاهيم الفرعية كمقدمة لعمليات التنظير واستنباط النمـــاذج التحليلية وغـــيرها من أدوات النظـــر العملى(١٠٩) ٠

كما أن ربط هذه المنظومة النسقية للمفاهيم بالاطار المنهجى ومنهاجية التجديد السياسى يتطلب اضافة مستويين آخرين تفرضهما الدراسة :

الاول : يتعلق بالمفاهيم المنهاجية والتى ولدتها منهاجية التجـــديد الســـياسى ٠

الثانى : الواقع العربى المعاصر وامكانات تحليله وتفسيره وتقويمه وفقا لهذا الاطار المفاهيمى والمنهجى للفعل الحضارى .

وهو ما يبينه الشكل التالى :(١٠٧)

منظور الفعل الحضاري

التزكية — العمران — الاستخلاف

المفاهيم الاطارية الكلية

التوحيد

الرابطة الإيمانية السياسية

المفاهيم الكلية المقيدة (عموميات التخصص)

التوحيد

مفاهيم ترتبط بالرابطة الإيمانية السياسية

المفاهيم الفرعية (تخصيص العموم)

التوحيد

منهاجية الاستمداد والتنزيل — منهاجية الاجتهاد

المفاهيم المنهاجية : منهاجية التجديد السياسى (التطور الأصولى - التنظير الحضارى)

التوحيد

المشاركة — الشرعية

الواقع العربى المعاصر : التحليل - التفسير - التقويم

الإطار المفاهيمى المنهجى للفعل الحضارى والتطبيقى لدراسة الواقع العربى المعاصر

٢ ـ مفهوم الرابطة الايمانية السياسية ودراسة الواقع السياسى :

ومن ثم تتعرض فصول هذه الدراسة ـ وفق منهجيتها ـ الى ضرورة بناء نسق قياسية من خلال تأصيل المفاهيم الاسلامية السياسية الكلية والفرعية ، وأحد هذه المفاهيم هو « مفهوم الرابطة الايمانية السياسية » وطرح هذا المفهوم الكلى وبيانه لا يتأتى الا بالاشارة الى مجموعة من المفاهيم المحورية والفرعية التى تدخل ضمن بنائه فى جانبه الثابت وجانبه المتغير ، بحيث يشكل فى المنتهى نسقا قياسيا منضبط المعنى والشروط والخصائص ، يعتبر بدوره اطارا تحليليا ومنهاجيا : للوصف والتفسير والتقويم ، ويجد تميزه فى اطار الرؤية الكلية التى لا تعرف تجزئة القضايا أو البحث فى ظواهر مجزأة وذلك من خلال فهم الجزء فى اطار الكل ورد الفرع الى الأصل •

ويجد كل ذلك سنده وتكييفه فى أن هذه الطريقة هى من صـــميم الشروط المنهاجية فى الرؤية الاسلامية ، وهى ليست فقط أولها بل أولاها بالتطبيق فى عمليتى التحليل والتقويم •

وعلى ما يرى الباحث فان دراسة الواقع المعاصر والحركة السياسية ومجموعة الازمات التى تتعلق بهما لا تتم على نحو منهجى صحيح الا من خلال بناء مفاهيم أساسية تعد نسقا قياسية ومداخل تحليلية وتقويمية، ويعنى ذلك عدم الارتكاز فى الاستدلال على واقع التطبيق والحركة فحسب استقلالا عن منظومة المفاهيم ، وهو ما يجعل البدء بالافكـــار والمفاهيم والمناهج والنظم أمرا أساسيا للنهوض بدراسة الواقـــع وهذه الرؤية اذ تؤكد على أن تجاهل فحص عالم المفاهيم والمناهج انما يعبر عن منهاجية قاصرة فانها تؤكد على أن مراجعة تلك المفاهيم انمـــا يعد مقدمة لحركة صحيحة تأسيسا على هذا فان مفهوم الرابطـــة الايمانية السياسية من حيث قواعده ، وأسسه وخصائصه ، وبيان أهم مناقض له المتمثل فى حقيقة العـــلاقة الفرعونية الاستبدادية وأهـــم خصائصها ، وكذلك التعرض بالتحليل لأهم عناصر تلك الرابطة الايمانية من (خلافة وأهل حل وعقد وعلماء ورعية) يعد كل ذلك أساسا ضروريا

لدراسة أهم جوانب الأزمة وما يتعلق بها من ابتلاء فى الواقع العربى المعاصر فى اطار أهم مبدأين نظاميين يحكمان حركة هذه الرابطة (الشرعية ـ والمشاركة) على أن يتم ذلك فى اطار منهجى متميز ينبع من الرؤية الاسلامية وقواعدها •

وعلى هذا يعد بناء النسق القياسية من خلال تحديد المفاهيم فى جانبها الثابت أمرا لازما للاقتراب من الواقع وصفا وتحليلا وتفسيرا وتقويما •

ويفيد تأصيل مفهوم الرابطة الايمانية السياسية من منظور اسلامى بل يلزم لدراسة الواقع العربى المعاصر والاقتراب منه تحليلا وتفسيرا وتقويما ، وذلك ضمن نظرة كلية لا تقف عند مجرد التفاصيل والجزئيات بل تتعداها الى رصد وتحليل السمات العامة ، والقسمات التى تميز النظم السياسية العربية قاطبة •

وتكمن أهمية دراسة الواقع العربى المعاصر من المنظور السابق فى ضرورة تحديد الهوية وما يستتبعه ذلك من تعيين مصادر الاصلاح والتجديد ، ومدى وكيفية الاقتراب من الفكر الاجنبى (الوافد) أخذا وعطاء (١١٨)

وبعبارة أخرى فان الاقتراب من الواقع العربى المعاصر من خلال بناء المفاهيم الاسلامية يعد على خلاف الحال بالنسبة للمفاهيم الوضعية انجح الادوات فى التفاعل مع هذا الواقع تأثيرا وتأثرا ، وأقدر على استثمار طاقات الرعية وتوجيهها فى اطار من التبصر بما يحقق للامة صلاحها وتجديدها •

واذا كانت علاقة المفاهيم بالواقع تتأسس على التوجيه والتقويم فان استجابة الواقع لهذه المفاهيم يمكن ان تكون على مستويات ثلاثة يتمثل أولها فى الاستجابة على مستوى النظر والاعتقاد ابتداء ، ويتحقق ثانيها ببناء النظم والمؤسسات على اساس من هذه القيم والمعتقدات

أما ثالثها فيمكن فى مطابقة السلوك والحركة للمبادىء والنظم الموضوعة سلفا •

وجدير بالذكر فى هذا المقام أن الاستجابة — المنوه عنها سلفا لا تعنى الا تفاعلا حقيقيا ومضبوطا ، ولا يقصد بذلك فقط أن الشريعة تعتبر الواقع بما يحقق المصالح الحقيقية لا المتوهمة ، وانما يتعين من ناحية أخرى استجابة القابل والفاعل معا للشرع (استجيبو للـه وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم) • فجوهر الدعوة تديم الاصلاح والاحياء والتجديد من الشرع ، وهو اصلاح واحياء مرهون فى نطاقه ومداه باستجابة البشر والمؤمنين (استجيبوا لله وللرسول ••) ، فيما بين دعوى الاصلاح واستجابة البشر تفاعل يحقق الاحياد والتجديد(١٠٩)• فالأمر فى حقيقته اذا ليس كما يفسره البعض على انه تحد واستجابة يلجأ اليه فى وقت « الازمة » و « التحدى » بل هو كما تبين دعوة اصلاح واستجابة بحيث لا ترتبط بزمان الازمة أو التحدى ، فهو منهج للحركة يتعدى حدود الزمان والمكان (١١٠) •

وتأسيسا على هذا فان تأصيل مفهوم الرابطة الايمانية السياسية وأهم خصائصها والعناصر التكوينية (خلافة — علماء — رعية) وأهم وظائفها فى الامة يعد مدخلا مهما للتأكيد على رؤية متميزة للولاية والسلطة والعلماء ووظيفتهم السياسية ، والرعية وجوهر حركتها ، فالاحياء لكل ذلك فى الواقع العربى المعاصر ليس احياء لالفاظ دون معان أو أشكال دون وظائف (١١١) ، وذلك فى اطار أهم مبدأين نظاميين يحكمان حركة الرابطة الايمانية السياسية : الشرعية — والامر بالمعروف والنهى عن المنكر (المشاركة) ، بغرض قياس الواقع على النسق القياسى بدءا بالتحليل ومرورا بالتفسير وانتهاء بالتقويم واقتراح الاجابات المختلفة •

وهذه الرؤية قادرة على الوفاء بحاجات الواقع الحقيقية لا المتوهمة والاجابة عن مشاكله المفتعلة فى اطار درجة عالية من الضبط لا تجاريها

فيها المفاهيم السياسية الوضعية ، ولا تملك فعالية المفاهيم الاسلامية السياسية فى التعامل مع الواقع •

٣ ـ خبرة الواقع العربى المعاصر والتناول المنهجى .

ان بناء علم سياسة اسلامى يجب ألا ينصرف الى التنظير والتجريد فحسب لان ذلك والاقتصار عليه سيكرس واقع الانفصام بين الاسلام وحركة الحياة من ناحية ، كما أنه لا يستغرق مفهوم العلم النافع الذى يتعلق بالعمل الصالح والحركة الصحيحة من ناحية أخرى ، وعلى هذا فانه يجب على علم السياسة الاسلامى أن يفرد اهتماما خاصا لفقه الواقع الذى يتناوله بالدراسة ، وأولاه بالاهتمام فقه وعلم الحـال المعاش حيث يعتبر هذا الفقه جملة ، وفى هذا السياق « فرض الوقت » الذى يجب الاضطلاع به (١١٢) ، بحيث يكون هذا التناول بين المسار والمنهج مؤصل المفاهيم والمقولات والافكار ، محدد الغاية والمقصد ، موحد انقبلة والاتجاه • وحيث اتسمت معظم المناهـج الغربية والوضعية بالمعالجة الجزئية المتفردة لخبرة الواقـع العربى المعاصر والواقـع الاسلامى الراهن واستندت الى مقولات لا تتفق والرؤية الاسلامية (الصراع ـ التكيف والتوافق مع الواقع) ، فان من احتذى هذه المناهج من الباحثين قد توصلوا الى مجموعة من النتائج وكثير من التعميمات تحتاج الى مزيد من المراجعة وقدر كبير من الفحص والتبين •

الا أن هذه المراجعة الكلية يجب ألا تقف عند حد نقد هذه المحاولات فى اجراءات تطبيقها المنهجى أو مراجعتها من داخل أرضية الفكـر الغربى ذاتها وفق ما أجراه هذا الفكر من تعديل أو تحوير ليتناسب على حد ما يزعمه ذلك الفكر مع دراسة واقع دول العالم الثالث أو خبرة العالم العربى الاسلامى الراهنة • ذلك أن هذه المراجعة الجزئية لم تفطن ـ وليس من هدفها أن تفطن ـ الى خطأ أساسى وقعت فيه ابتداء يكمن فى امكانية استخدام تلك المناهج الغربية التى تستند الى فلسفات وضعية ترتبط بها فى دراسة واقع مختلف ونمط حضارى مجتمعى متميز

كل ذلك يعد من القضايا الهامة التى ترتبط بالمنهج وتتعلق فى مجملها بنظرية المعرفة وتاريخها والفلسفة التى تكمن خلفهما والاطار الاجتماعى الذى نشأت وتطورت فيه •

وظلت هذه الدراسات — وفق اتجاهها التجزئيى — تتعامل مـع وحدات من المفاهيم الغربية ومناهج وضعية ، تحاول فى اطار عملية قسر والحاق منهجى ان تتعسف لتفسر وتحلل بل وتصف الواقع من خلالها ، رغم أنه قد لا يستجيب اليها ، كما أنها لا تستجيب اليه الا وفق ممارسة بحثية تفقد المنهج جوهره كما يفتقد فيهـا وظيفته فى الضـبط •

ومن ثم كانت قضية المنهاجية وفاعليتها لا تنفصل عن اسئلة محورية تدور فى معظمها حول الهوية والاختصاص والارضية التى يجب الوقوف عليها من ناحية المفاهيم والمناهج •

ومن نافلة القول أن نؤكد أن مسار التحليل — كما سيتبين من فصول هذه الدراسة — سيختلف حتما فيما لو تبنى الباحث مفهوما للشرعية كما تطرحه الخبرة الغربية الوضعية ، بينما هذا المسار التحليلى سينقلب فيما لو اقتفى الباحث أثر مفهوم الشرعية كنسق قياسى تطرحه الرؤية الاسلاميـة ، وكذلك الامـر بالمعروف والنهى عن المنكر كضابط للحركة فى الأمة وبناء أسس العلاقة السياسية على قاعدة من مفهوم الرابطة الايمانية السياسية وفق خصائصها وبكل عناصرها متجنبة بذلك كل حركة يمكن أن تؤثر على بنيانها أو تجعلها تقترب من نموذج العلاقة الفرعونية السياسية باعتبارها النموذج المناقض لها والمخالف لحركتها ومقصدها •

كل ذلك اذ يزكى عملية المراجعة الكلية للامكانات المنهاجية الغربية المتاحة لدراسة القضايا السياسية فى الواقع العربى المعاصر ، فانه من جانب آخر انما يعبر عن منحى منهجى متميز ومختلف ، يعتبر الواقع وحركته ، اعتبار فهم وفقه ، لا اعتبار خضوع وتغليب مهما خالف هذا الواقع حقائق المثالية الاسلامية وعناصر الرؤية الاسلامية •

وهذا المنحى المنهجى لا ينزلق ولا ينبغى له ذلك الى متابعة مفاهيم وتصنيفات ومناهج ومقولات وضعية غربية دون برهان أو فى غيبة دليل لانه يعى أن تلك التبعية الفكرية هى أساس كل تبعية وهى التى تحكم الخناق حول أى محاولة اصلاح أو تجديد سياسى على مستوى الفكر أو النظم أو الحركة لانها انحرفت عن حد الاستقامة وحادت عن جادة الطـريق والمنهج •

***

الهــوامش

(١) د٠ منى أبو الفضل ، نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامى بين المقدمات والمقومات » بحث ضمن اللقاء العالمى الرابع ، المعهد العالمى للفكر الاسلامى ، الخرطوم : ١٥ ـ ٢٢ يناير ١٩٨٧ ٠

(٢) من الجدير بالاشارة ان التكامل في المفاهيم يطرح من جانب الرؤية الاسلامية على مستويات أربعة : الاول يشير الى التكامل داخل المفهوم الواحد عناصره ومستوياته ، والثانى بشير الى تكامله مع منظومة المفاهيم الاسلامية الأخرى بشكل تفرضه طبيعة هذه الرؤية ، والثالث ان المفهوم الواحد يصلح كأساس للتعبير عن منظومة المفاهيم فمهوم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يشمل كل معروف أو منكر في الشرع حتى يدخل فيه نسق الشريعة كلها ومفاهيمها ، الرابع : ارتباط كل منظومة المفاهيم بمقصد اساسى وهو « التوحيد » ٠

(٣) انظر الرؤية النقدية للدراسات السابقة في قضية التجديد في : سيف الدين عبد الفتاح ، التجديد السياسى والخبرة الاسلامية : نظرة في الواقع العربى المعاصر ، رسالة دكتوراة غير منشورة ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٧ ، المقدمة (صص ٣ ـ ٢٣) ٠

(٤) الشيخ احمد رضا ، معجم متن اللغة ، بيروت : دار مكتبة الحياة ، ١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٨م ، مجلد (١) ، صص ٤٨٣ ـ ٤٨٥ ٠

(٥) محمد فؤاد عبد الباقى ، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم بيروت : مؤسسة جمال للنشر ، د٠ ت ، ص ١٦٥ ٠

(٦) أنظر هذه المفاهيم داخل الباب الثانى من رسالتى للدكتوراه : سيف الدين عبد الفتاح ، مرجع سابق ، ص ٣٤٧ وما بعدها ٠

(٧) ابن قيم الجوزية ، حكمة الابتلاء ، القاهرة : دار الكلمة الطيبة ط ٢ ، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م ، صص ٤٠ ـ ٤٢ ٠

(٨) يؤكد على هذا المعنى سعيد حوى حيث يقول « أن فكرة التجديد هذه توحى أن هناك معانى تغل أو تنسى أو تندس ٠ ومن ههنا نقول : أن هناك معانى في عصرنا تحتاج الى تذكر ٠٠ وتذكير ٠

انظر : سعيد حوى ، كى لا نمضى بعيدا عن احتياجات العصر ، القاهرة : دار السلام للطباعة والنشر ، ١٩٨٤ ، ص ٣ ٠

(٩) انظر في هذا المعنى : أبو حامد الغزالى ، التوبة الى الله ومكفرات الذنوب ، تحقيق : عبد اللطيف عاشور ، القاهرة : مكتبة القرآن ، ١٩٨٦ ص ٢١ ·

(١٠) وهذا الحديث يؤكد نشأة مصطلح التجديد من حديث صحيح من لفظ النبى (ص) ، فقد رواه أبو داود في سننه عن أبى هريرة (ر) ، عن رسول الله (ص) ، انظر : الامام سليمان بن الأشعث السجستانى ، سنن أبى داود ، تحقيق : محمد محى الدين عبد الحميد ، القاهرة : المكتبة التجارية الكبرى ، ١٩٣٥م ، وفي كنز العمال روى الحديث تحت رقم ٣٤٦٢٣ ، وجاء رواه أبو داود وكتاب الملاحم ، باب ما يذكر في قرن المائة ، أنظر : علاء الدين على المتقى بن حسام الدين الهندى البرهان فورى ، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال ، حلب : مكتبة التراث الاسلامى ، جـ ١٢ ، ص ١٩٣ باب (المجتهد على رأس كل مائة ليجرد لهذه الأمة أمر دينها) وانظر أيضا : عون المعبود على سنن أبى داود ، شرح أبى الطيب محمد شمس الحق عظيم أبادى ، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان ، المدينة المنورة : المكتبة السلفية ١٩٦٩ ، جـ ١١ ، ص ٣٩٦ ، المنادى ، فيض القدير ، شر الجامع الصغير المكتبة التجارية الكبرى ، ١٩٣٨ ، جـ ٢ ، ص ٢٨٢ ، اسماعيل بن محمد العجلونى ، كشف الخفاء ومزليل الالتباس عما اشتهر من الأحاديث عن ألسنة الناس ، القاهرة : مكتبة القدس ، ١٣٥١هـ ، جـ ١ ، ص ٢٤٣ · وقد رواه أيضا الطبرانى في كتاب المعجم الأوسط ، والحاكم في كتاب المستدرك والبيهقى في كتاب المعرفة ، كلهم عن أبى هريرة (ر) كما ورد في كنز العمال ، مرجع سابق ، جـ ١٢ ، ص ١٩٣ ، وكذا فقد صححه من المعاصرين ابن ناصر الدين الالبانى ، سلسلة الأحاديث الصحيحة (وشيء من فقهها وفوائدها) بيروت : المكتب الاسلامى ، ١٣٩٢ هـ – ١٩٧٢ م ، ص ١٤٣ ، والألبانى أيضافي تحقيقه تصميم الجامع الصغير وزيادته (الفتح الكبير ، دمشق : المكتب الاسلامى ، ١٩٦٩م ، هـ ٦٠١ ·

وقدوردت أحاديث تظاهر هذا الحديث العمدة في هذا الباب وتؤكد معانيه مثل ذلك : ان الله تعالى في كل بدعة ركيد بها الاسلام وأهله وليا صالحا يذب عنه ويتلكم بعلاماته فاغتنموا حضور تلك المجالس بالذب عن الضعفاء وتوكلوا على الله وكفى بالله وكيلا ·· رواه أبو نعيم في الجلية عن أبى هريرة ، وورد أيضا « لايزال الله يغرس في هذا الدين غرسا يستعملهم فيه بطاعة الى يوم القيمامة » رواه أحمد في المسند وأخرجه ابن ماجد في المقدمة باب اتباع سنة رسول الله (ص) عن أبى هريرة (ر) ، وورد « في كل قرن من أمتى سابقون » رواه الحكيم عن أنس ، « لكل قرن من أمتى سابقون » رواه أبو نعيم في الحلية عن أبن عمر ، « لكل قرن سابق » رواه أبو نعيم في الحلية عن أنس

أنظر مجمل هذه الأحاديث في ، الهندى ، كنز العمال ، مرجع سابق ، ج١٢ ص ص ١٩٣ - ١٩٤ ·

(١١) رواه مسلم في كتاب الامارة ، وكذا يروى الحديث بلفظ مختلف مع اتحاد المعنى لدى مسلم والبخارى والحاكم « ابن ماجة ، وأبو داود ، والامام أحمد الترمذى وكلها تتقاصد في المعنى وتؤدى اليه ، وروى بنصه المثبت في المتن عن معاويه ، رواه أحمد في مسنده . وهو من الاحاديث المتفق عليها ·

أنظر ذلك : - الهندى ، كنز العمال ··· ، مرجع سابق ، ج ١٢ ، ص‌ص ١٦٤ - ١٦٦ ·

(١٢) روى الحديث عن أكثر من صحابى ، وقال الخطيب سئل احمد بن حنبل عن هذا الحديث وقيل له كأنه كلام موضوع ، قال لاهو صحيح سمعته من غير واحد ·

أنظـر : المرجع السابق ، هذا ، ص ١٧٦ ·

(١٣) الحديث « لن تجتمع أمتى على ضلالة أبدا فعليكم بالجماعة وان يـد الله على الجماعة » رواه الطبرانى في الكبير عن ابن عمر ، ورقم الحديث في كنز العمال ١٠٢٩ ·

وأيضا « لا يجمع الله عز وجل أمر أمتى على ضلالة أبدأ ، اتبعوا السواد الأعظم ، يد الله مع الجماعة من شذ شذ في النار ، رواه الحكيم وابن جرير في الحاكم عن ابن عمر وكذا عن ابن عباس ، ورقم الحديث في كنز العمال ١٠٣٠ ·

المرجع السابق ، ج ١ ، ص ٢٠٦ ·

(١٤) رواه الترمذى عن عوف بن مالك وحسنه أنظر : المرجـع السابق ج ١ ، ص ١٨٠ ، حديث رقم ٩٠٨ · وقد رواه أيضا ابن ماجه عن عمر بن عوف المزنى ·

أنظر تخريج الحديث في : -

د· عبد الغنى عبد الخالق ، حجية السنة ، سلسلة قضايا الفكر الاسلامى المعهد العالى للفكر الاسلامى ، واشنطون ، طبعة بيروت : دار القرآن الكريم ١٩٨٦ ، ١٤٠٧ هـ ، ص ٣١٤ · وفي مفتتح الحديث أن النبى (ص) قال لبلال بن الحارث أعلم يا بلال قال ما أعلم يارسول الله ؟ قال ··· اعلم أن من أحيى سنة ·· » تمام الحديث · وروى الامـام مسلم بهـذا المعنى « من سن في الاسلام سنة حسنة ·· » وكذا روى « من دل على خير فله مثل أجر فاعله · » أنظر : محيى الدين أبى زكريا يحيى من شرف النووى ، رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين ، القاهرة : محمد على صبيح ، د · ت ، ص ٤١ ·

(١٥) الأنفـــال / ٢٤ ·

(١٦) وقدورد في كنز العمال الحديث رقم ٨٩٧ ، مرجع سابق ، جـ ١ صـص ١٧٧ ـ ١٧٨ ، متفق عليه عن أبى موسى (ر) ، أنظر أيضا ، النووى رياض الصالحين ٠٠٠٠ ، مرجع سابق ، ص ٣٨ ٠

أنظر أيضا هذا الحديث وشرحا طيبا له في : ابن قيـم الجـوزيه ، زاد المهاجر الى ربه ، تقديم : د ٠ محمد جميل غازى ، جده : مكتبة المدنى ، د ٠ ت صـص ٤٣ ـ ٤٥ ٠

(١٧) عبد الله كنون ، مفاهيم اسلامية ، بيروت : دار الكتاب اللبنانى ١٩٦٤ ، صـص ١٢ ـ ١٧ للتجديد في الدين مفهوم شرعى محدود) ٠

أنظر في هذا المقام دراسة طيبة : ـ بسطامى محمد سعيد ، مفهوم تجديد الدين ، الكويت : دار الدعوة ، ١٤٠ هـ ـ ١٩٨٤ م: ص ١٣ وما بعدها ٠

(١٨) أنظر في هذا المعنى :

د٠ عمر فروح ، تجديد في المسلمين لا في الاسلام ، بيروت ، دار الكتاب العربى ، ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١ م ٠

د٠ حورية توفيق مجاهد ، الفكر السياسى من أفلاطون الى محمد عبده ، القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٨٦ ، ص ٥٢١ ٠

(١٩) أنظر في مفهوم التجديد السياسى : ـ

د٠ حامد ربيع ، الاسلام والقوى الدولية ، القاهرة : دار الموقف العربى ، ١٩٨١ م ، ص ١٥ وما بعدها ٠

د٠ حامد ربيع (تقديم وتحقيق وتعليق) ، سلوك المالك في تدبير الممالك لابن أبى الربيع القاهرة : مطابع دار الشعب ، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م ، جـ ١ ، ص ٢٩ ومابعدها ٠

(٢٠) أنظر في بيان هذه القضايا :

د٠ احمد عروة « الفكر السياسى في العالم الاسلامى المعاصر ، متاهات وعلامات » الندوة العالمية عن فكر المسلمين السياسى خلال الحقبة الاستعمارية لنـدن : المعهد الاسلامى ، ٦ ـ ٩ اغسطس ١٩٨٦م ٠

عبد الجواد يس ، تطور الفكر السياسى في مصر خلال القرن التاسع عشر : بحث في بدايات التوجه الغربى ، لندن : المعهد الاسلامى ٦ ـ ٩ أغسـطس ١٩٨٦م ٠

انظر في تطور مفهوم السياسة في الفكر الغربى :

د٠ عز الدين فودة ، مذكرة في علم السياسة ، جامعة القاهرة : كليـة الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٧٥م ٠

د٠ كمال المنوفي ، السياسة : مفهوم وتطور وعلم ، مجلة الفكر العربى بيروت : معهد الانماء القومى ، السنة (٣) ، العدد (٢٢) ، القسم الاول سبتمبر ـ اكتوبر ١٩٨١م ، صص ٨٨ ـ ١٠٦ ٠

(٢١) السياسة وفق هذا التصور تستند في تكييفها الى حقيقة الاستخلاف ذلك أن الفعل المختص بالانسان ثلاثة اشياء :

١ ـ عمارة الارض المذكورة في قوله تعالى : (واستعمركم فيها) (هود/٦١) وذلك تحصيل مابه تزجية المعاش لنفسه ولغيره ٠

٢ ـ وعبادته المذكورة في قوله تعالى «وما خلقت الجن والنس الا ليعبدون» (الذاريات / ٥٦) وذلك هو الامتثال للبارى عز وجل في أوامره ونواهيـه ٠

٣ ـ وخلافته المذكورة في قوله تعالى : (ويستخلفكم في الارض فينظر كيف تعملون) (الاعراف / ١٢٩) ٠ وغيرها من الآيات ، وذلك هو الاقتداء بالبارى سبحانه على قدر طاقة البشر في السياسة باستعمال مكارم الشريعة ٠٠ ان الخلافة تستحق بالسياسة وذلك بتحرى مكارم الشريعة ، والسياسة ضربان :

احدهما : سياسة الانسان نفسه وبدنه وما يختص به ٠

والثانى : سياسة غيره من ذويه وأهل بلده ، ولا يصلح لسياسة غيره من لا يصلح لسياسة نفسه ـ « لاستحالة أن يهتدى المسوس مع كون السائس ضالا ٠٠ » ٠

انظر : الراغب الاصفهانى ، كتاب الذريعة الى مكارم الشريعة ، تحقيق ودراسة : د٠ أبو اليزيد العجمى ، القاهرة : دار الصحوة ، المنصورة : دار الوفاء ١٩٨٥م ، صص ٩٠ ـ ٩٣ ٠

والحقيقة ان العبادة والعمارة والخلافة شيء واحد ذو وجوه ترتبط بمفهوم السياسة ومجال اهتمامها ٠

انظر أيضا في هذا المفهوم : د٠ عبد القادر هاشم رمزى ، الدراسات الانسانية في ميزان الرؤية الاسلامية : دراسة مقارنة ، قطر ـ الدوحة : دار الثقافة ، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م ، صص ١٧٨ ـ ١٨٢ ٠

احمد عبد السلام ، دراسات في مصطلح السياسة عند العرب ، تونس : الشركة التونسية للتوزيع ، ١٩٧٨م ، صص ١١ ـ ٣٩ ٠

د٠ فتحى الدرينى ، خصائص التشريع الاسلامى في السياسة والحكم بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م ، ص ٢٦٣ وما بعدها ٠

(٢٢) أنظر في هذا : المعهد العالمى ، للفكر الاسلامى ، اسلامية المعرفة : المبادىء العامة - خطة العمل - الانجازات ، واشنطون ، القاهرة : مطابع الاهرام التجارية ، ١٩٨٥ ، ص ٧٥ وما بعدها ٠

د٠ عبد الحميد احمد أبو سليمان ، « اسلامية العلوم السياسية » مجلة الدراسات الاسلامية ، اسلام اباد ، باكستان : مجمع البحوث الاسلامية - الجامعة الاسلامية ، نوفمبر - ديسمبر ١٩٨٢م ، ص‌ص ٧٨ - ٨٨ ٠

(٢٣) د٠ منى أبو الفضل ، نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الاسلامى ٠٠٠ ، مرجع سابق ، ص ٣٧ وما بعدها ٠

د٠ منى أبو الفضل ، محاضرات مادة النظرية السياسية ، غير منشورة القيت على طلبة السنة التمهيدية للماجستير ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة ، ١٩٨٥ ٠

Dr. Mona Abul-Fadl, Alternalive Perespective : Itroduction Islam From Within, unpublished research, virginia, center of International programs. 1985, pp. 9 ff.

Ismail Raji Al Faruqui, Tawhid : Its Implications for Thought and Life, Washington D.C., The International Institute of Islamic Thought, 1982, pp. 46 — 57, 170 — 186.

انظر جملة الدواعى وقرب اليها رؤية :

Dr. Mona Abul-Fadl, Towards An Alternative Conceptual Framework for the study of Contemporary Muslim Politics, Unpublished Research, Cairo, 1985, pp. 1 ff.

(٢٤) انظر في الاشارة الى ذلك :

د ٠ حامد عبد الله ربيع ، « اشكالية التراث وتدريس العلوم السياسية في الجامعات العربية ، ندوة تدريس العلوم السياسية بالوطن العربى ، لارنكا - قبرص ، ٤ - ٨ فبراير ١٩٨٥ ٠

د ٠ كليم صديقى « ما بعد الدول القومية الاسلامية ، ضمن : الحركة الاسلامية : قضايا وأهداف ، ترجمة : ظفر الاسلام خان ، لندن : منشورات المعهد الاسلامى ١٩٨١ ص‌ص ٣٧ - ٥٦ ٠

أنظر أيضا في ضعف الفكر السياسى المعاصر وأسبابه : د ٠ عبد الله شريط ، الفكر الاخلاقى عند ابن خلدون ، تونس : الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ . ص‌ص ٣١٥ - ٣١٦ ٠

(٢٥) قام الباحث بمسح لبعض كتابات علم السياسة وتاريخ الافكار والمذاهب السياسية وتوصل الى نتائج هامة في هذا المقام خاصة في القدر الذى تتعرض به هذه الكتابات الى « السياسة الاسلامية » أو الفكر السياسى

الاسلامى ، كما قدم رؤية نقدية لاهم المفاهيم التى تعتمد عليها وكذا المناهج التى تقوم عليها ٠

وقد تعرضت معظم هذه الكتابات بقدر هامشى لذلك الموضوع ، كما أنهـا عرفت مفهوم السياسة والمفاهيم السياسية الكبرى بعيدا عن أية اشارة الى مناهيمهـا الاسلامية ٠

أنظـر في هذا : ـ

سيف الدين عبد الفتاح ، علم السياسة والتراث الاسلامى ، بحيث غير منشور ١٩٨٠ م ٠

أنظر أيضا في هذا المقام تلك المقالة الجيدة

1. William Zartman, «Political Science», in, the study of the Middle East, Edited by Leonard Binder, Canada, Jon Wiely & Sons, Inc., 1979, PP. 265 — 309.

(٢٦) يشير الى ذلك ابن القيم مؤكدا ما أفسد الـدين الا الملوك وعلمـاء وعلماء السوء والعباد الجاهلون ، فالاحتيال على الشرع واقع في الطوائف الثلاثة الذين قال فيهم عبد الله بن المبارك ٠٠ « وهل أفسد الدين الا الملوك وأحبـار السوء ورهبانها » وقد أورد محقق الكتاب قول الشـيخ على بن على الغزى في شرحه على عقيدة الطحـاوى « ان الملوك الجـائرة يعتـرضون على الشريعـة بالسياسات الجائرة ويعارضونها بها ويقدمونها على حكـم الله ورسـوله وأحبار السوء هم العلماء الخارجون عن الشريعة بآرائهم وأقيستهم الفاسدة المتضمنة تحليل ما حرم الله ورسوله ، وتحريم ما أباحه واعتبار ما ألغاه ٠٠٠ وابطال دين (الله) الذى شرعه على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم والتعوض عن حقائق الايمان بخدع الشيطان وحظوظ النفس فقال الاولون : اذا تعارضت السياسة والشريعة ، قدمنا السياسة وقال الاخرون اذا تعارض العقل والنقل قدمنا العقل ، وقال أصحاب الذوق ، اذا تعارض الذوق والكشف وظاهر الشرع قدمنا الذوق والكشف ٠٠٠ » ٠

أنظر في ذلك : ـ ابن القيم الجوزية ، اغاثة اللهفان من مصايد الشيطان تحقيـق وتصـحيح : محمـــد حـامد الفقى ، الاسـكندرية : دار العـــدل ١٣٥٨ هـ ـ ١٩٣٩ م ، جـ ١ ، ٣٤٦ ٠

أنظر : ما قدمه الباحث في عناصر الرابطة الايمانية السياسية والتكافل السياسى فيما بينها ٠

(٢٧) أنظر في المقصود بالواقعية كخصيصة من الخصائص العامة للاسلام:

د ٠ يوسف القرضاوى ، الخصائص العامة للاسلام ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، جـ ٢١ ، ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٣ م ، ص ١٥٧ وما بعدها ٠

(٢٨) انظـر تفاصيل ذلك في : —

منير شفيق ، الاسلام في معركة الحضارة ، بيروت : دار الكلمة للنشر ج ٢١ ، ١٩٨٤ ص ص ١١٢ — ١١٤ ٠

(٢٩) انظر في اشارات لضوابط العلاقة بين الاسلام والواقع :
عبد القادر هاشم رمزى ، مرجع سابق ، ص ٩٤ وما بعدها ، ومواضع أخرى متفرقة ٠

ويرى الباحث أن هذه القضية في حاجة الى مزيد من البحث والتقصى ، وهذا الامر سيكون لاشك أحد الاعتمامات البحثية ٠

(٣٠) انظر في تفاصيل شمول المنهج الاسلامى رسالتنا للدكتوراة ، مرجع سابق ، ص ٢٠ وما بعدها ٠

(٣١) انظر في تفصيل هذا الأمر د ٠ عماد الدين خليـل ، مؤشرات حـول الحضارة الاسلامية القاهرة : دار الصحوة للنشر ، د ٠ ت ، ص ٥ وما بعدها ٠

(٣٢) انظر للأهمية والبيان في هذا المقام : رسالتنا للدكتوراة ، مرجع سابق ، ص ٥ وما بعدها ٠

(٣٣) أنظر في هذا السياق : —

منير شفيق ، مرجع سابق ، ص ص ١٨٣ — ١٨٤ ٠

(٣٤) أنظر في بيان هذا التوجه : — منير شفيق ، مرجع سابق ، ص ٢٠ ، د ٠ عبد القادر هاشم رمزى : مرجع سابق ، صص ٧٣ — ٧٤ ٠

أنور الجندى ، أصالة الفكر العربى الاسلامى في مواجهة الغزو الثقافي سلسلة كتب اسلامية ، القاهرة : المجلس الاعلى للشئون الاسلامية ، رجب ١٣٨٩ هـ — سبتمبر ١٩٦٩ ، ص ٤٣ ويجدر في هذا المقام أن نشير الى أن المؤتمر الاخير للجمعية الدولية للعلوم السياسية ، شهد تركيزا ملحوظا على فكرة عالمية علم السياسة ٠

Globlalization of Political Sciences

الا أن هذه الفكرة رغم التركيز عليها ، وفي اطار ما قدم من بحوث تدور حولها لم تتعرض لمعظم القضايا السياسية الأساسية التى يثيرها هذا الموضـوع وسيكون هذا موضع اهتمام الباحث تحليلا وتفصيلا في بحث قادم حول «صناعة علم السياسة المعاصر» ٠

أنظـر : — International Political Science Association, World Congress XIV, Programs, August 28 — September 1, Washington, D.C, 1988.

أنظر كذلك : International Political Science Association Fourteenth World Congress, International Political Science Abstracts, Washington, D.C., August 28 -- September 1, 1988.

قارن ذلك بدعوة عالمية الاسلام : ـ

سيف الدين عبد الفتاح ، التجديد السياسى ... ، مرجع سابق ، صص ٥٤ ـ ٥٥

د٠ محمد على ضناوى ، مقدمات في فهم الحضارة الاسلامية ، الاتحاد الاسلامى العالمى للمنظمات الطلابية ، بيروت : دار القرآن الكريم ، ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ ، ص ص ٢٥ ـ ٢٧ ، ص ٢٩ وما بعدها ٠

(٣٥) من الجدير بالاشارة الى أن هذه المعانى تؤكدها اللغة ، فالمنهج لغة هو الطريق الواضح والسلوك المبين والسبيل المستقيم ، يقال نهج الطريق أبانه وأوضحه ونهجه أيضا سلكه ٠

ويمكن مقارنة هذه المعانى بالكتابات الغربية التى تميل الى حصر مفهوم النهج ودلالاته في نطاق النشاط الذهنى أو الفكرى للانسان وتستبعده من مجال الممارسة والحياة اليومية ، بينما تعبر عن الأخيرة باصطلاح آخر method هو Way of life لذا غالبا ما توقع دراسات المنهج في اطار الدراسات النظرية أو الكتابات الفلسفية ٠

الا أن الاسلام بوصفه منهج حياة شامل يلعب دورا جوهريا في حركة الانسان الحضارية وأنه بدون تحديد المنهج وفق المعنى الذى يرتبط فيه المستوى التنظيرى والحركى في آن واحد ، فليس ثمة طريق يوصل الى المقاصد والغايات مهما بذل من جهود وقدم من عطاء ٠

أنظر في تفاصيل ذلك : محمود شاكر ، رسالة في الطريق الى ثقافتنا القاهرة : دار الهلال ٠ أكتوبر ١٩٨٧ ، ص ٣٤ وما بعدها ، د٠ منى أبو الفضل نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الاسلامى بين المقدمات والمقومات بحث ضمن اللقاء العالمى الرابع ، المعهد العالمى للفكر الاسلامى ، الخرطوم يناير ١٩٨٧ ، ص ١٢ ٠

Justis Buchler, The Concept of Method, Ney York
Columbia University Péess, 1952, PP. 1 — 8.
Charles Hills Kaiser, An Essay on Method, New Burm-Swick :
Rutagers University Press, 1952, PP. 6 — 10.

أنظر كذلك حول مفهوم المنهج وشموله للنظر والحركة وبيان حقيقةالارتباط بين مفهوم الدين والشرعة والمنهاج : سيد قطب ، معالم في الطريق ، بيروت : دار الشروق ، د ٠ ت ص ص ٨ ـ ١١ ومواضع أخرى ، د ٠ عائشة عبد الرحمن مقدمة في المنهج ، القاهرة : معهد البحوث والدراسات العربية ، قسم البحوث والدراسات العربية واللغوية ، جامعة الدول العربية ، ١٩٧١ ، ص ٩ ومابعدها وفي اعتبار المنهج مسألة مفاهيم بالأساس أنظر : د ٠ محمد عابد الجابرى الخطاب العربى المعاصر : دراسة تحليلية نقدية ، الدار البيضاء : المركز الثقافي العربى ، بيروت : دار الطليعة ، ١٩٨٢ ، ص ١٢ ٠

(٣٦) تحدث الدكتور سعيد اسماعيل عن حقيقة تلك الروابط الفطرية الا الا أنه لم يشر الى ان الاسلام قد حدد محتواها تحديدا متميزا ، فضلا عن أنه لم يشر في طبيعة العلاقة بين القومية والاسلام الى حقيقة التصاعد عند التعارض بينهمـا ٠

أنظـر : ـ

د٠ سعيد اسماعيل ، أمه عربية واحدة ذات رسالة اسـلامية خـالدة الأهرام ١٩٨٧/٨/١٩ ٠

قارن في هذا :

د٠ عبد الصبور شاهين ، اسلام أو قومية ، الأهرام ١٩٨٧/٦/٣ ٠

(٣٧) « ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة » (البقرة / ١٩٥)٠

(٣٨) « ولكم في القصاص حياة » (البقرة/١٩٧) ٠

(٣٩) « لكن الرسول والذين آمنوا معه جاهدوا بأموالهـم وأنفسـهم » (الأنفال / ٨٨) ٠

(٤٠) يقول القرآن في ذلك « يا نوح أنه ليس من أهلك أنه عمل غير صالح » (هود / ٤٦) « واذا ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال انى جاعلك للناس اماما ، قال ومن ذريتى قال لاينال عهدى الظالمين » (البقرة / ١٢٤) ٠

(٤١) وتكملة الحديث : « قال رسول الله (ص) أنصر أخاك ظالما أو مظلوما ، فقال رجل يا رسول الله أنصره اذا كان مظلوما ، أرأيت ان كان ظالما كيف أنصره ، قال (ص) تحجره أو تمنعه من الظلم فان ذلك نصره » رواه البخارى في صحيحه : أنظر : النووى ، رياض الصالحين ٠٠ ، مرجع سـابق ص ٥٢ ٠

(٤٢) انظر في اعتبار الاسلام للوطن :

د ٠ محمد سعيد رمضان البوطى ، «الوطن مهاد لابد منه» ، الوعى الاسلامى الكويت ، السنة السابعة ، العدد (٧٣) محرم ١٣٩١ هـ ـ فبراير ١٩٧١ م ص‌ص ٤٤ ـ ٤٩ ٠

محمد الاباصيرى ، « المعانى السامية في الوطنية » ، الوعى الاسلامى الكويت ، السنة (١٧) ، العدد ١٩٨ ، جمادى الاخرة ١٤٠١ هـ ـ ابريل ١٩٨١ ص‌ص ٣ ـ ٥ ٠

(٤٢) أنظر في مفهوم القومية كما تعرفه الخبرة المعاصرة :

د٠ حورية توفيق مجاهد ، القومية كظاهرة عالمية ، « محاضرات مطبوعة »، تمهيدى ماجستير ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٢ وهى احدى المقالات الهامة التى طرحت المفهوم بشكل جديد يختلف عن الدراسات السابقة في هذا الموضوع ٠

أنظر أيضا :

د٠ حورية توفيق مجاهد ، الاستعمار ظاهرة عالمية ، القاهرة : عالم الكتب ١٩٨٥ ، ص ١٢٨ وما بعدها ٠

د٠ أحمد يوسف أحمد ، « القومية والوحدة العربية » ، ضمن : عروبة مصر ـ حوار السبعينات ، اشراف : د ٠ سعد الدين ابراهيم ، الاهرام ، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ، ١٩٧٨ م ، صص ٢٢ ـ ٢٣ ٠

د٠ عبد الكريم أحمد ، القومية والمذاهب السياسية ، القاهرة : الهيئةالعامة للتأليف والنشر ، ١٩٧٥ ، ص ٤٥ ومواضع متفرقة أخرى ٠

(٤٣) د٠ منى أبو الفضل ، نحو منهاجية للتعامل ، مرجع سابق ، ص ص ٢ ـ ٣ ٠

(٤٤) د ٠ همام عبد الرحيم سعيد ، الفكر المنهجى عند المحدثين ، كتاب الامة ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ، المحرم ١٤٠٨ (أنظر مقدمة الكتاب لعمر عبيد حسنه : صص ٧ ـ ١٢) ٠

رغم أن مجلة الفكر العربى . قد خصصت أول اعدادها لمناقشة قضية«الفكر العربى وأزمة المنهج » الا انها في الحقيقة لم تتناول ايا من المسائل الجوهرية بصدد هذه القضية ٠ أنظر : د ٠ مطاوع صفدى (محرر) ، الفكر العربى وأزمة المنهج (ملف) مجلة الفكر العربى ، بيروت ـ ليبيا : معهد الانماء القومى ، العدد الاول ، السنة الأولى ، يونيو ١٩٧٨ ، ص ١٦ وما بعدها ٠

د٠ حامد ربيع ، مقدمة : سلوك المالك في تدبير الممالك لابن أبى الربيع ، مرجع سابق ، جـ ١، ص ٣١ ومواضع أخرى متفرقة ٠

(٤٥) اعتمدنا بصفة أساسية على الأستاذ منير شفيق في اثارة هذه القضية :

منير شفيق ، الاسلام في معركة الحضارة ، مرجع سابق صص ٩٥ ـ ٩٩ ٠

(٤٦) أنظر في تأصيل هذا المفهوم ٠

د٠ منى ابو اللفضل ، محاضرات في أصول المنظور الحضارى ، ألقيت على طلبة البكالوريوس في مادة النظم السياسية العربية ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٠ م ٠

(٤٧) أنظر : Rager Garoudy, l'Islam habite notre avenir, Desclée De Brouwer, 1981.

(٤٨) أنظر لتفصيل المآخذ على مفهوم الموضوعية ، وتميزات مفهوم الاستقامة العلمية ، سيف الدين عبد الفتاح ، التجديد السياسى والخبرة الاسلامية ، مرجع سابق ، صص ٤١ ـ ٥٧ ٠

(٤٩) اعتمد الباحث بصورة أساسية لصياغة مفهوم الوعى وفق عناصر الرؤية الاسلامية على دراستين قيمتين في هذا المقام : د٠ محمد المبارك ، نحو

وعى اسلامى جديد ، اللقاهرة ، القى البحث في قاعة المحاضرات في الازهر،د٠ن د ٠ ت ، صص ١٩ ـ ٢٣ ٠

ابراهيم البيومى غانم ، مفهوم الوعى الاسلامى ، دراسة تحليلية من منظور أصولى ، بحث غير منشور ، انلقاهرة ، ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٧ ، صص ١ ـ ٢٤ ٠

(٥٠) أنظر في هذا الاطار ، سيد قطب ، معالم في الطريق ، مرجع سابق صص ١٤٣ ـ ١٤٤ صص ١٦٢ ـ ١٦٦ ٠

(٥١) قارن رؤية مناقضة للرؤية الاسلامية تعتبر الواقع أساسا للوعى ونتاجا مجتمعيا : مرجريت كوامسون ، ديفيد ريدل ، مقدمة نقديـة في علـم الاجتماع ، ترجمة : د ٠ عبد الباسط عبد المعطى ، د ٠ غريب سيد ، القاهرة : دار الكتب الجامعية ، ١٩٧٢ ص ١٢٢ وما بعدها ٠

أ ٠ ك أوليدوف ، الوعى الاجتماعى ، ترجمة ميشيل كيلو ، بيروت ، دار ابن خلدون ١٩٧٨ م ، صص ١٤ ـ ١٥ ، د ٠ عبد اللباسط عبد المعطى ،الوعى التنموى العربى ، ممارسة بحثية ، القاهرة : دار الموقف العربى ١٩٨٣م ، صص ١٢ ـ ٢٨ ٠

K. Marx and F. Engels Basic Writings on Politics and Philosophy, edited by L.S. Feuer, Callins, 1969, P. 288.

D.V.A fanasyev and Others, Fundementals of Scientific Socialism, Moscow, Progress Publishers, 1959, P. 258.

يليماك ، فولودين ، كيف يتطور المجتمع ، موسكو ، دار التقدم ، ١٩٨٣ صص ٢٠ ـ ٢٩ ٠

مجموعة من الكتاب السوفييت ، أ٠ب السياسة ، ترجمة : سعد رحمى ، القاهرة ، دار الثقافة الجديدة ، ١٩٨٢ ، صص ٥ ـ ١٥ ، د٠ سمير أيوب تأثيرات الايدلوجيات في علم الاجتماع بيروت ، معهد الانماء العربى ١٩٨٣ ص ٣٦ ـ ٥٤ ٠

(٥٢) أنظر : محمد المبارك ، مرجع سابق ، ص ٢٥ ٠

(٥٣) أنظر في سياق تاصيل الوعى الذاتى :

د٠ على شريعتى ، العودة الى الذات ، ترجمة : د ٠ ابراهيم الدسوقى شتا ، القاهرة : الزهراء للاعلام العربى ، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م ، ص ٣١ ، صص ٤٠ ـ ٤١ ، صص ٤٤ ـ ٤٧ ، ص ٥٢ ، ٦٨ ، ٧١ ومواضع أخرى متفرقة ٠

(٥٤) اهتم القرآن والسنة ومجمل الرؤية الاسلامية فضلا عن تحديد مفهوم الاستقامة وشروطها بحدودها الأساسية بما يوضح أن للاستقامة مضاداتها وتؤثر عليها سلبا : أنظر في هذا مرتضى المطهرى ، الانسان والايمان ، بيروت :

دار التيار الجديد ، د٠ت ، صص ٦٨ ـ ٧٢ ٠

جودت سعيد ، حتى يغيروا ما بانفسهم ، القاهرة : مطبعة الحسين الجديدة ، ط ٣ ١٩٧٧ ، ص ١٣٩ وما بعدها ٠

أنظر بصفة خاصة الشاطبى حيث يحصر الخروج عن حد الاستقامة خاصة فيما يتعلق بالمصادر الأساسية الاسلامية في أربعة أنواع هى : الجهل بأدوات الفهم ، والجهل بالمقاصد ، وتحسين الظن بالعقل ، واتباع الهوى ، الشاطبى ، الاعتصام ، تحقيق محمد رشيد رضا ، القاهرة : دار التراث العربى ج ٢ ، صص ٢٩٣ ـ ٣٦٢،قارن بتلك الامور التى تخرجممارسيها عن حد الاستقامة ومايطرحه القرآن من قواعد لتاسيس اليقين وتحقيق الاستقامة : د ٠ محمد السيدالجليند نظرية المنطق بين فلاسفة الاسلام واليونان ، القاهرة ، مطبعة التقدم ، ط ٢ ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٥ صص ٣ ـ ٤ ، ص ١٣٩ وما بعدها ٠

(٥٥) يربط ابن تيمة بين الكلمة الطيبة والأفعال الصالحة ، والكلمة الخبيثة والافعال الباطلة فيقول :

فالافعال الباطلة التى يعتقدها الانسان عند الحقيقة تخونه ولا تنفعه بل هى كالشجرة الخبيثة التى اجتثت من فوق الأرض مالهـا من قرار ، فمن كان معه كلمة طيبة أصلها ثابت كان له فرع في السماء يوصله الى الله ، فانه سبحانه اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح ليرفعه ومن لم يكن معه أصل ثابت فانه يحرم الوصول لانه ضيع الأصول ٠

أنظر ابن تيميه ، الفرقان بين الحق والباطل ، القاهرة : دار الطباعة ٠ المحمدية ، ١٣٩٨هـ ، صص ١١٣ ـ ١١٤ ٠

انظر أيضا في تفسير مفهوم الكلمة الطيبة :

ابن قيم الجوزية ، الامثال في القرآن الكريم ، تحقيق ، أبو حذيفة ابراهيم بن محمد ، طنطا مكتبة الصحابة ، ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦ م ، ص ٣٥ ومابعدها ٠

محمود بن الشريف ، الامثال في القرآن ، القاهرة : دار المعارف د٠ ت صص ٧٥ ـ ٧٦ ٠

وفي الارتباط بين العقيدة والكلمة والمفهوم ارتباطا قويا لا ينفصم ، حامد بدر ، الاسلام قلعة الانسانية ، القاهرة : المجلس الأعلى للشئون الاسلامية شعبان ، ١٣٩٢هـ ـ سبتمبر ١٩٧٢ ، ص ١٥ وما بعدها ٠

انظر أيضا في مفهوم الكلمة والولود وربطها بمفهوم الكلمة الطيبة ، والكلمة والعقيم : د٠ عبد العزيز كامل ، الاسلام والمستقبل ، القاهرة ، دار المعارف ١٩٧٥ ، ص ٩٨ ٠

(٥٦) انظر في هذا المعانى :

ـ محمد عبد الرحمن عوض ، فقه الكلمة ومسئوليتها في القرآن والسنة القاهرة : دار الانصار ، ١٣٩٩هـ ، صص ٤ ـ ٣٦ ٠

- أنور الجندى ، تصحيح اللغة ، القاهرة ، دار الاعتصام ، ١٩٧٨ م صص ٢٩ - ٣٠ ·

- أنور الجندى ، تصحيح المفاهيم الاسلامية ، القاهرة دار الاعتصام ١٩٧٨م ، صص ٣ - ٤ ·

انظر في صراع الكلمة واسترداد المفاهيم المغتصبة على حد تعبير المؤلف ·
- محمد رفاعى سرور ، حكمة الدعوة ، القاهرة : مكتبة وهبة ، د· ت صص ٧١ - ٧٧ ·

انظر أيضا حول هذا المعنى حيث تحاول مفاهيم الغرب أن تحل محل المفاهيم الاسلامية التى سبقتها الى الميدان « وقام الصراع بين تلك المفاهيم الواردة على حساب الأمة وكيانها الفكرى والسياسى الخاص وكان لابد للاسلام ان يقول كلمة في معترك هذا الصراع وكان لابد أن تكون الكلمة قوية ثابتة صريحة وواضحة كاملة شاملة للكون والحياة والانسان والمجتمع والدولة والنظام ليتاح للامة أن تعلن كلمة الله في المعترك وتنادى بها وتدعو العالم اليها ··

محمد باقر الصدر ، فلسفتنا ، بيروت : دار التعارف للمطبوعات ، ط ٩ ١٣٩٩هـ ، ١٩٧٩م ، ص ٩ ·

انظر أيضا في أن تأصيل المفاهيم الاسلامية يقع ضمن عملية المواجهة الحضارية بما يحقق عناصر الاستقامة في الرؤية الاسلامية ، محمد تقى المدرس الفكر الاسلامى مواجهة حضارية ، لبنان : دار التربية ، ١٣٨٩هـ ، ص ٥ ومابعدها ·

(٥٧) يقول تعالى « اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح ··· » (فاطر / ١٧) انظر في هذا المعنى وخطر العقيدة في بناء الأفكار والأعمال : عبد الكريم الخطيب ، مرجع سابق ، ص ٨٠ ·

تقى الدين النبهانى ، الشخصية الاسلامية ، د· م ، دار السياسة للطباعة ، د·ت ، ق١ ، ص ١٤٨ ومابعدها ·

د· محمد يوسف موسى ، العقيدة وخطر الانحراف ، القاهرة : سلسلة الثقافة الاسلامية ، دار الثقافة العربية ، ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣ م صص ٣٠ - ٣٧

(٥٨) د· حامد ربيع ، الخبرة الاسلامية حول نظرية حقوق الانسان ودلالاتها المنهاجية ، بحث غير منشور ، د·ت ، صص ١ - ٣ ·

(٥٩) انظر تفصيل هذه الاتجاهات :
منير شفيق ، الاسلام في معركة الحضارة ، مرجع سابق ، صص ١٦٤ - ١٦٦ ·

(٦٠) انظر في اشارة الى ضرورة الضبط اللغوى عند الاستخدام : جوردن هلفيش ، فيليب نسميث ، التفكير التأملى ، ترجمة : السيد محمد العزاوى د٠ خليل ابراهيم شهاب ، القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٦٣ ، صص ١٦٥ - ١٦٨ ٠

(٦١) يقول الله سبحانه وتعالى : « الرحمن ، خلق الانسان ، علمه البيان» (الرحمن / ١ - ٣) ٠

فلولا البيان لكان الانسان خلقا غير هذا الخلق ، ولولا قدرته على اجتياز محنة البيان ، أى محنة اللغة التى لا تكاد تستقر حدود ألفاظها ولا حدود جملها لواقع في دمار اليأس من اللغة وقدرتها على الابانة عن نفسه ٠ فالنظر يوجب أن يكون أول البيان أى أول اللغة التى يبين بها الناس عما في أنفسهم مضبوطا صحيح الحدود ، ظاهرها لا يكاد يكون فيها اختلاف يذكر ثم يتوارث اللغة جيل بعد جيل يستخدمها لمعان متجددة ، وتكثر المعانى الحادثة وتتلاحق على اللفظ الواحد ٠

ولكن « اللفظ يبقى كسائر ألفاظ اللغة يتكلم الناس به ويستعملونه في بيانهم وينشأ فساد النظر في الفكر من استخدام هذا اللفظ أداة للتفكير تبعا لقصور القدرة على بلوغ كنه هذه الروابط التى تشد معانيه القديمة والحادثة بعضها الى بعض شدا محكما للدلالة على معنى مركب تكون له في الذهن صورة جامعة ٠ وهذه الصدرة الجامعة هى منشأ كل اختلاف في اللغة والفهم والتفكير ، فاذا بدأ المرء يفكر مستخدما لفظا ينطوى على صورة جامعة وعرض له في ادراك هذه الروابط عارض من الوهم أو سوء التقدير أو من اساءة فهم الروابط أو تغليب بقصد المعانى الحادثة فيه على بعض أومما شئت من وجوه أخرى كثيرة ٠٠ كان تفكيره مهددا بسلوك طريق غريبة يجره اليها بعض ما بنى عليه تفكيره ٠٠

وعلى مثل ذلك يكون شان الذى يتلو كلاما يحاول أن يفهمه أو يحاول أن يفسره فهو عرضة للانحياز الى جانب من الفهم أو التفسير يزيد وينقص على قدر مبلغه من كنة الالفاظ التى يحاول أن يفسرها أو يفهمها ولاسيما اذا تضمن الكلام الفاظا تنضم على صورة جامعة ٠٠٠) ٠

انظر في تفصيل ذلك ، محمود شاكر ، أباطيل واسمار ، القاهـرة : مطبعة المدنى ، ط ٢ ، ١٩٧٢م ، جـ ١ ، صص ٥١٥ - ٥١٧ ٠

(٦٢) وتعلق اللغة بقضية الهوية تؤكد ما للالفاظ من خطر شديد ،لان البداهة توجب ان يكون « اللفظ » الذى نستعمله محددا ، فربما يقع المرء تحت سلطان هذه البداهة فلم يلق بالا الى هذا الامر المعقد الذى يفضى اليه الواقع

الذى تعيشه اللغات ، فيستعمل اللفظ أو يقرأ ثم يفكر فيه تفكيرا متسما بالتصور عن ادارك هذه الحقيقة ٠٠ وهى حقيقة الاختلاف التى حدثت في جميع الالسنة وفي جميع الازمنة ٠

ومن ثم فان الكلمة والمعنى واللغة صارت جميعا مدار معركة يجب التنبه الى خطرها والمسئولية تجاهها ٠٠ فالمرء لا يستطيع أن يعرف حقيقة عدوه الا بعد تمام معرفته لحقيقة كلمته ٠٠ وهو أيضا اذا ما وقع تحت سلطان كلمة عدوه فقد وقع في أسره الذى لا محال منه الا بالتيقظ الدائر حيال الكلمة الملفوظة والمنطوقة والمكتوبة والمسموعة ، ومجمل المفارقة والتمايز والهوية لا يقوم الا بكلمة أخرى تستطيع ان تشكل البدأل الذى يجب أن يتمثله في قوله وحركته هذا من ناحية وان ينبرى لسلطان كلمة الخصم فتنقضه ويبقى كلمته السلطان الاعلى ومعنى ذلك أن تكون حضارة الكلمة وثقافتها وآدابها واسسها الفلسفية قادرة حتى من تاريخها الماضى وتاريخها الانى على ان تقوم في وجه حضارة كلمة (العدو) وثقافته وآدابه وفلسفته ٠ وهذا يجعل الرفض للعبث بشأن الكلمة خاصة في اللغة العربية أو أى لغة أخرى ذلك أن الكلمة هى مقدمة البيان والبيان وطريقه هو خصوص وتميز وهوية ، والبيان في جملته هو نعمة الله الكبرى التى انعم بها على عباده من كل جنس ولون ٠٠٠ فمن استهان بما للكلمة فقد استهان بأفضل آلاء الله لعباده وبالنعمة الكبرى التى أخرجته من حد البهيمة العجماء الى حد الانسان الناطق ٠

فللكلمة مسئوليتها وخطرها ومسئوليتها البيان والهوية والتمايز وخطرها التقليد والتلبيس قصورا في الفهم أو توهمات الادراك أو تفريطا في حدها أو افراطا في مدلولاتها ٠

انظـر :

د٠ اكرم ضياء العمرى ، التراث والمعاصرة ، سلسلة فصلية ، كتاب الامة ، العدد العاشر ، الدوحة : رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية شعبان ، ١٤٠٥هـ ، ص ٧٢ ٠

انظر أيضا : د٠ محمود شاكر ، أباطيل وأسمار ، مرجع سابق ، ص ٥١٤ ص ص ٥٦١ ــ ٥٦٢ ٠

انظر كذلك : د٠ نورى جعفر ، آراء ومواقف تربوية ونفسية صائبة في التراث العربى الاسلامى ، الجمهورية العراقية : منشورات وزارة الثقافة والاعلام ، دار الرشيد للنشر ، ١٩٨٢م ، ص ٢٤ ٠

(٦٣) يؤكد سبحانه أهمية اللغة وأنها الاساس في توزيع الناس الى شعوب وقبائل « يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ٠٠ ان اكرمكم عند الله اتقاكم » (الحجرات / ١٣) ــ التعـارف

وسيلته اللغة التى تجمع القوم ، وتميز الشعب عن غيره ، كما أنها الاداة للتفاهم والتعارف ٠

(٦٤) ويؤكد سبحانه على أهمية اللغة في عملية التوزيع والتميز فيقول (ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف ألسنتكم وألوانكم أن في ذلك لآيات للعالمين (الروم / ٢٢) فسبحانه يبين أن اختلاف الناس في اللغة واللون من آياته العظمى التى ترقى الى درجـة اعجازه في خلق السماوات والارض٠
(٦٥) لقد أرسل الله الرسل هذه وجعل كل رسالة بلغة النبى الذى كلفه بحملها والعمل بها فقال : ـ

« وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم فيضل الله من يشاء ويهدى من يشاء وهو العزيز الحكيم » (ابراهيم / ٤) ٠

ـ والوحى بيانه سبحانه سماه بالكتاب والذكر والبيان وهـو مجمـوع الآيات والمبادىء والأسس التى عبرت عنها ، وأن أصل هذه الآيات ووحـدتها « الكلمة » وقد سمى سبحانه وحيه بالكلمة والكلمات ٠٠٠ فقال سبحانه : ـ

« وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لامبدل لكلماته وهو السميع العليـم » (الأنعام) /١١٥) ٠

« فتلقى آدم من ربه كلمات فتـاب عليه ، أنـه هـو التـواب الرحيـم » (البقرة / ٣٧) ٠

« واتل ما أوحى اليك من كتاب ربك ، لا مبدل لكلماته ولن تجد من دونه ملتحدا (الكهف / ٢٧) ٠

« ولقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا وأوذوا حتى أتاهم نصرنا ولا مبدل لكلمات الله ولقد جاءك من نبأ المرسلين » (الأنعام / ٩٦) ٠

ـ وكل كلمة تتألف من ركنين هما الفظ والمعنى والعلاقة بينهما ارتباطية تصل الى حد كونها سببية فلا بد للمعنى من كلمة أو كلمات تعبر عنه ، ولما كان الوحى مجموعة كلمات لها دلالاتها فان العلاقة بين الوحى واللغة علاقة (تفاعلية) لايمكن انفصال أى منهما عن الطرف الآخر ويؤكد سبحانه على هذه العلاقة يقول في كتابه العزيز : « فانما يسرناه بلسانك لتبشر به المتقين وتنذر به قوما لدا ٠٠ » (مريم / ٩٧) ٠

أنظر في العلاقة بين الوحى واللغة : ـ
د٠ عبد الله سلوم السامرائى ، الاسلام والقومية ـ الاسلام والأممية العراق ـ بغداد : دار الحرية للطباعة ، ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ م) صص٥٣ ـ ٥٨٠

(٦٦) يمس بن باديس هذه المعانى في تفسيره لقول الله سبحانه وتعالى « وقال الرسول : يارب ان قومى اتخذوا هذا القرآن مهجورا » (الفرقان / ٣٠) قائلا « ونحن معشر المسلمين قد كان منا للقرآن العظيم هجر كثير في الزمان الطويل وان كنا به مؤمنين • بسط القرآن عقائد الايمان كلها بأدلتها العقلية القريبة القاطعة فهجرناها وقلنا تلك أدلة سمعية لا تحصل اليقين وأخذنا في الطرائق الكلامية المعقدة وأشكالاتها المتعددة واصطلاحاتها المحدثة مما يصعب أمره ••• وبين القرآن أصول الأحكام وفوائدها في الصالح الخاص والعام فهجرناها واختصرنا على الفروع الفقهية مجردة بلا نظر جافة بلا حكمة محجبة وراء أسوار من الألفاظ تغنى الأعمار وقبل الوصول اليها •• وبين مكارم الاخلاق ومنافعها ومساوىء الأخلاق ومضارها وبين السبيل للتخلي عن هذه والتحلي بتلك مما يحصل به الفلاح بتزكية النفس ••• فهجرنا ذلك كله ••• ووضعنا أوضاعا من عند أنفسنا واصطلاحات من اختراعنا وخرجنا في أكثرها عن الحنفية السمحة الى الغلو والتنطع وعن السنة البيضاء الى الاحداث والابتداع •• وأدخلنا فيها من النسك الأعجمي والتخيل الفلسفى ما أبعدها غاية البعد عن روح الاسلام وألقى بين أهلها بذور الشقاق والخصام وآل الحال بهم الى الخروج من أثقال أغلالها والاقتصار على بقية رسومها للانتفاع منها ومعارضة هداية القرآن بها ، وعرض علينا القرآن هذا الكون ونبهنا على ما فيه من عجائب الحكمة ومصادر النعمة للنظر ونبحث ونستفيد ونعمل فهجرنا ذلك كله ودعانا القرآن الى تدبره وتفهمه والتفكير في آياته ولا يتم ذلك الا بتفسيره وتبيينه فأعرضنا عن ذلك وعلمنا القرآن أن النبى (ص) هو المبين للناس ما نزل اليهم من ربهم وان عليهم أن يأخذوا ما آتاهم وينهوا عما نهاهم عنه فكانت سنته العملية والقولية تالية للقرآن فهجرناها كما هجرناه ••••••• وعاملناها بما عاملناه به ••••••• وكم قابلناه بالصد والهجران ••••• وشر الهاجرين (الهاجرين) للقرآن هم الذين يضعون من عند أنفسهم مايعارضونه به ، ويصرفون وجوه الناس اليهم والى ما وضعوه •• لانهم جمعوا بين صدهم وهجرهم في أنفسهم ضد غيرهم فكان شرهم وبلائهم متجاوزا وشر للشر وأعظم البلاء ما كان كذلك •

ابن باديس ، آثار ابن باديس ، اعداد وتصنيف : عمار الطالبى ، الجزائر: دار اليقظة العربية بالاشتراك مع دار الشركة الجزائرية ، ١٩٦٨ ، الجزء الاول ص ص ٤٠٧ _ ٤٠٩ •

ومن الجدير بالذكر أن عقائد الايمان وأصول الأحكام ومكارم الأخلاق وجملة الاصطلاحات كلها جميعا يمكن أن ترد الى دائرة المفاهيم الاسلامية على تنوعها ، وهو ما يؤكد أهمية احياء المفاهيم الاسلامية ضمن عملية بنائها واهمال ذلك والاستبدال بها مفاهيما غربية انما يشكل هجرانا للقرآن ومفاهيمه ، كما انه ليس لمدع أ نيدعى أن هذه الآية السابقة وقعت في قريش عند بدء الدعوة وما يعنى ذلك أن شكوى اللرسول من قومه قريش الرسل لهم بالقرآن الذين

ـدوا عنه فتركوه وثبتوا على تركه وهجره غير أن الفهم الصحيح وان اعتبر المناسبة في شكوى النبى (ص) (للمهاجرين) (للهاجرين) بانزال العقاب بهـــم ٠

ولما كان الهجر طبقات أعلاها عدم الايمان به ، فلكل هاجر حظه من هـذه الشكوى وهذا الوعيد ٠

ـ أنظر : المرجع السابق ، ص ٤٠٧ ٠

(٦٧) عمر عبيد حسنة ، نظرات في مسيرة العمل الاسلامى . كتاب الأمة العدد (٨) قطر رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية المحرم ٠ ١٤٠٥ هـ ص ٤٨ ٠

(٦٨) يقول تعالى « فخلف من بعدهم خلف ورثوا الكتاب يأخذون عرض هذا الادنى ، ويقولون سيغفر لنا ، وان يأتهم عرض مثله يأخذوه ، ألم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب أن لا يقولوا على الله الا الحق ودرسوا ما فيه والدار الآخرة خير للذين يتقون أفلا تعقلون ، والذين يمسكون بالكتاب وأقاموا الصلاة انا لا نضيع أجر المصلحين ٠٠٠ أو تقولوا انما أشرك أباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون ٠٠٠ وكذلك تفصيل الآيات ولعلهم يرجعون ٠٠ واتل عليهم نبأ الذى آتيناه آياتنا فانسلخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين ولو شئنا لرفعنا بها ، ولكنه أخلد الى الارض واتبع هواه ، فمثلهكمثل الكلب ان تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا فاقصص القصص لعلهم يتفكرون ٠٠ » (الاعراف / ١٦٩ ـ ١٧٦) ٠

أنظر في تبديد المفاهيم الاسلامية من خلال الممارسة : ـ

محمد الغزالى ، سر تأخر المسلمين ، القاهرة : دار الصحوة ، ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ ص ٥ ، ١٤ ، ١٧ ، ١٥٩ ٠٠٠ ومواضع أخرى ٠

محمد الغزالى ، نظرة في واقعنا الاسلامى مع مطلع القرن الخامس عشر الهجرى القاهرة : دار ثابت ١٩٨٣ م ، صص ٢٥ ـ ٣٠ ٠

محمد الغزالى ، الاسلام والاستبداد السياسى ، القـاهرة : دار الكتاب العربى ، د٠ ت ، صص ٤٦ ـ ٥٥ ٠

محمد الغزالى ، « فقه الدعوة الاسلامية ومشكلة الدعاة » ، الأمة : قطر : رئاسة الشئون الدينية ، رمضان ١٤٠٤ هـ ، صص ١٩ ـ ٢٩ ٠

د٠ محمد ابراهيم الفيومى ، تأملات في أزمة العقل العربى ، القاهرة : مكتبـة الانجلو المصرية ، ١٩٨٣ ، ص ١٩٦ ـ ٢٢٣ خاصة ص ٢١٢ ٠
انظـر كذلك : ـ

ابراهيم بن على الوزير : على مشارف القرن الخامس عشر الهجرى ، بيروت: دار الشروق ، ط ٣ ، ١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨٢ م ٠

أنظر أيضا : جمال سلطان ، « الاسقاط المصطلحى ، مداخله ومخاطره ، مجلة الامة ، شهرية ، العدد (٦٩) السنة (٦) رمضان ١٤٠٦ هـ مايو ١٩٨٦ ص ١٧ـ١٩٠

(٦٩) الحديد / ١٦ ٠

(٧٠) أنظر تأصيلا نظريا لهذه الفكرة : د ٠ حامد عبد الله ربيع ، الدعاية الصهيونية جامعة الدول العربية . المنظمة العربية للتربية والثثقافة والعلوم معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٧٥م ، صص ٢١٦ ـ ٢١٨ ٠

أنظر كيف عرض القرآن نماذج تاريخية وبشرية للانتصار لفكرة أو التأكيد عليها أو التحذير من خطأ وضرورة الاعتبار من هذا النماذج ٠

محمد عبد الله السمان ، القرآن والسلوك الانسانى ، مرجع سابق ص ٨ ٠

أنظر تلك الدراسات التى قدم فيها د ٠ عماد الدين خليل بعضا من النماذج التاريخية ٠

د ٠ عماد الدين خليل ، القيادة والسلطة في التاريخ الاسلامى ، اللقاهرة : مكتبة النور ١٩٨٥ م ٠

أنظر أيضا دراسة مماثلة لسابقتها حيث تركز على سقوط دول اسلامية وبيان أسباب سقوطها : ـ

د٠ عبد الحليم عويس ، أوراق ذابلة من حضارتنا : دراسة لسقوط ثلاثين دولة اسلامية ، بيروت دار الشروق ، ط ٢ ، ١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨٢ م ، أنظر بصفة خاصة المقدمة صص ٧ ـ ١٥ ٠

(٧١) آل عمران / ١٣٧ ٠

(٧٢) أنظر بصفة أساسية : محمد أسد ، منهاج الاسلام في الحكم ، نقله الى العربية منصور محمد ماضى ، بيروت : دار العلم للملايين ، ط ٥ ، يناير ١٩٧٨ م صص ٤٥ ـ ٥٢ ٠

أنظر أيضا تلك الفكرة الجيدة التى عبر عنها د ٠ على شريعتى بما أسماه « جغرافية الكلمة » ٠

د٠ على شريعتى ، العودة الى الذات ، سلسلة ألف كتاب وكتاب ، ترجمة :

د٠ ابراهيم الدسوقى شتا ، القاهرة : الزهراء للاعلام العربى ، ١٤٠٦ هـ ١٩٨٦ م ، ص ٢٦٤ وما بعدها ٠

(٧٣) أنظر العلاقة ما بين النظرية ومفاهيمها والواقع د ٠ أليكس أنكر

مقدمة في علم الاجتماع ، ترجمة وتقديم د ٠ محمد الجوهرى وآخرين ، القاهرة : دار المعارف ط ٤ ، ١٩٨٠ م ، صص ١٩٨٢ ـ ١٩٢ ٠

وفي معنى النظرية العلمية واعتمادها على الواقع أنظـر : ـ

د٠ عبد الباسط عبد المعطى ، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت : المجلس الاعلى للثقافة ، أغسطس ١٩٨١ ، صص ١٣ ـ ١٦ ٠

أنظر كذلك : ـ

د٠ على ليلة ، البنائية الوظيفية في علم الاجتماع والأنثربولوجيا : المفاهيم والقضايا ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨٢ ٣ ، ص ص ٥ ـ ١٨ ٠

(٧٤) أنظر اطار الدواعى والامكانات لضرورة بناء اطار مفاهيمى بديل لعلم سياسة اسلامى معاصر ، مع تعرض لتوجهات مختلفة في هذا المقام :

Mona Abul-Fadl, «Towards An Alternative Conceptual Framework for the Study of Contemporary Muslim Politics_ Op. Cit.

(٧٥) أنظر في تفصيل ذلك ٠ عبد الرحمن حسن حنيكة « الاسلام الصافي ، ضمن : استراتيجية العالم الاسلامى ، « مجموعة المحاضرات التى ألقيت بوزارة الحج والأوقاف « ، المملكة العربية السعودية : وزارة الحج والأوقاف ، ذو الحجة ١٣٩١ هـ يناير ١٩٧٢ م ، صص ١٧٨ ـ ١٨١ ٠

(٧٦) في اطار عملية المفاهيم السائدة فان الباحث يزكى ذلك المشروع البحثى الذى يلفت النظر اليه د ٠ معن زيادة من ضرورة : ـ

١ ـ التوسع بمسح المصطلحات التى دخلت العربية مؤخرا ٠

٢ ـ التوسع بربط دخول هذه المصطلحات الى العربية بالتطورات الفكرية خاصة والتطورات الاجتماعية التى أحاطت بالمجتمع العربى الحديث ٠

أنظر : د ٠ معن زيادة ، « مدخل لدراسة مصطلحات عصر النهضة السياسية ٠٠٠ (٢) ، الفكر العربى ، العدد (٣) السنة الأولى ، اغسطس ـ سبتمبر ١٩٧٨ م ، ص ص ١٣٦ ـ ١٤٥ ٠

أنظر أيضا : ـ

Leon Zoledek, The Language of the Muslim Reformers of the Late 19th Century, Islamic culture, No. 3, July, 1963, PP. 155 — 162.

(٧٧) في اطار تاصيل عناصر الرؤية الاسلامية بين العلم والعمل والنظر والحركة أنظر : ـ

أبو اللقاسم المعروف بالراغب الاصفهانى ، كتـاب الذريعة الى مكـارم الشريعة ، مرجع سابق ، صص ٢٣٦ - ٢٣٩ ٠

أنظر أيضا ذلك المؤلف الذى توفر على تأصيل هذا الارتباط بين العلم والعمل :

الخطيب البغدادى ، اقتضاء العلم العمل ، تحقيق : محمد ناصر الدين الالبانى ، دمشق - بيروت : المكتب الاسلامى ، ط ٤ ، ١٣٩٧ هـ ، أنظر بصفة خاصة صص ١٤ - ٦٢٠

أبو اسحاق اللشاطبى ، الموافقات في أصول الشريعة ، تحقيق : محمـد عبد الله ، دار القاهرة : دار الفكر العربى ، د ٠ ت ، ج ١ ، صص ٦٠ -٦٩ ٠

ابن القيم الجوزية ، مفتاح دار السعادة ومنشور العلم والارادة ، ط ٣ ، الاسـكندرية : مكتب حميـدو ، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م ، ص ٨٩ ، ص ١٠٩ وما بعدها ٠

أنظر في الارتباط بين العلم النافع والعمل الصالح : -

ابن رجب الحنبلى ، فضل علم السلف على الخلف ، تصحيح وتعليق ، محمد منير عبده أغا الدمشقى القاهرة : دار الفاروق ، د ٠ ت ، صص ٤ - ١٠ ص ٣٧ وما بعدها ٠

(٧٨) أنظر في هذا الاطار وبناء المنظور الأصولى ومنهاجية الاجتهاد :

S. Waqar Ahmed Husaini, Islamic Environmental Systems Engineering, London : The Macmillan Press, Ltd, 1980, PP. 24 — 33.

(٧٩) أنظر لمزيد من المعلومات حول هذه القضية : منير شفيق ، مرجع سابق ، ص ص ١٢ - ١٣ ٠

(٨٠) المرجع السابق ، ص ٣٦ ٠

قرب الى هذا : د ٠ عبد العزيز الخياط ، مناهج الفقهاء ، القاهرة - حلب : دار السلام للطباعة ، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م ، ص ٧ وما بعدها ٠

(٨١) انظر لمزيد من التفصيل خاصة في جوانب التصور المنهجى والمبادىء الاساسية للمنهجية الاسلامية :

د٠ اسماعيل راجى الفاروقى ، أسلحة المعرفة : المبادىء العامة وخطـة العمل ، ترجمة عبد الوارث سعيد ، المعهد العالمى للفكر الاسلامى ، الكويت : دار البحوث العلمية ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م ، صص ٥١ - ٩١ ٠

(٨٢) انظر في هذا السياق : محمد تقى العثمانى « منهجية الاجتهاد في العصر الحاضر » ، مجلة الدراسات الاسلامية ، العدد الخامس ، المجلد (١٩)

أسلام آباد ، باكستان ، مجلة معهد البحوث والدراسات الاسلامية ، اكتوبر ـ ديسمبر ١٩٨٤ ـ محرم ـ ربيع الأول ١٤٠٥هـ ٠

د٠ محمد على محمود ، نحو منهجية الاجتهاد ، بحث مقدم الى الملتقى السابع عشر للفكر الاسلامى ، الجزائر : قسنطينة ، شوال ١٤٠٣هـ ـ يوليو ١٩٨٣م ، صص ١ ـ ١٧ ٠

انظر كذلك بصفة أساسية ، مقالة تلفت النظر الى ضرورة البناء المنهجى استنادا الى المصادر الأصلية وأصول الفقه : د٠ طه جابر فياض العلوانى ، « نظرة عامة في بعض مناهج البحث الاسلامية » ، مجلة أضواء الشريعة ، العدد الثامن ، المملكة العربية السعودية ، كلية الشريعة ، جامعة الملك عبد العزيز ، جمادى الأولى ١٣٩٧هـ ، صص ٤٠٠ ـ ٤٥٠ ٠

أنظر أيضا : د٠ طه جابر ، بحث أصولى في التعريف بعلم أصول الفقه » ، مجلة اضواء الشريعة ، العدد العاشر ، كلية الشريعة ، جامعة الملك عبد العزيز ، ١٣٩٩هـ ، صص ٣٧ ـ ٨٥ ٠

د٠ طه جابر ، « نظرات في تطور علم أصول الفقه » ، مجلة أضواء الشريعة ، العدد الثالث عشر ٠ كلية الشريعة ، جامعة الملك عبد العزيز ١٤٠٢هـ ، صص ١٢٢ ـ ١٤٥ ٠

(٨٣) المعهد العالمى للفكر الاسلامى ، اسلامية المعرفة ٠٠٠ ، مرجع سابق ، صص ٢٧ ـ ٥٧ ٠

(٨٤) انظر تلك المقالة المفيدة في هذا المقام :

Ismail Ragi Al-Faruqui : «Towards A New Methodology For Quaranic Exegesis» Islamic Studies, Karathi, Vol. I, No. 1, March 1962, PP. 35 — 52.

(٨٥) انظر هذا التمييز بين نوعين من الاختلاف المحمود والمذموم والتنوع والتضاد :

الامام الشافعى ، الرسالة ، تحقيق وشرح : أحمد محمد شاكر ، القاهرة : دار التراث ، ط ٢ ، ١٩٧٩ ، ص ٥٦٠ وما بعدها ٠

الامام الشافعى ، جماع العلم ، تحقيق : أحمد محمد شاكر ، القاهرة : مطبعة المعارف ، ١٣٥٩هـ ـ ١٩٤٠م ، صص ٩٦ ـ ٩٨ ٠

(٨٦) انظر في ضرورة الاجتهاد المعاصر لحوادث الواقع وأهميته وجدواه :

د٠ يوسف القرضاوى ، « رأى في الاجتهاد المعاصر ومدى جديته وجدواه » ، مجلة المسلم المعاصر ، السنة (١١) ، العدد (٤٣) رجب ـ رمضان ١٤٠٥هـ ـ

ابريل - يونيو ١٩٨٥م ، ص ١٥ ، صص ٣٣ - ٣٧ ٠

انظر بصفة خاصة : د٠ حسن الترابى ، تجديد اصول الفقه الاسلامى بيروت : دار الجيل ، الخرطوم مكتبة دار الفكر ، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م ، ص٧ وما بعـدها ٠

(٨٧) د٠ عبد الحليم عويس ، الاسلام كما ينبغى أن نؤمن به ، القاهرة دار الصحوة ، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م ، صص ٢٨ - ٣٢ ٠

(٨٨) انظر في مفهوم الاختلاف والخلاف وأسبابه وتصنيفه الى مذموم ومحمود وضوابطه : الراغب الاصفهانى ، الذريعة الى مكارم الشريعة ، مرجع سابق ، ص ٢٦٣ - ٢٦٧ ٠ د٠ عبد الجليل عيسى ، مالا يجوز فيه الخلاف بين المسلمين ، القاهرة : مكتبة الشعب ، ط ٤ ، ١٩٧٤م ، ص ١١ ومابعدها ٠

د٠ محفوظ ابراهيم ، التشريع الاسلامى في مدينة الرسول (ص) ، القاهرة: دار الاعتصام ، ١٩٨٣ ، ص ٧٩ ومابعدها ٠

وانظر بصفة أساسية محاولة البطليوسى احصاء أسباب الاختلاف :

أبو محمد بن عبد الله البطليوسي ، التنبيه على الاسباب التى أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم ومذاهبهم واعتقاداتهم ، تحقيق وتعليق : د٠ أحمد حسن كحيل ، د٠ حمزة عبد الله النشرتى ، القاهرة : دار الاعتصام ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م ٠ انظر بصفة خاصة المقدمة ٠

انظـر أيضا :

د٠ محمد أبو الفتح البيانونى ، دراســات في الاختلافات الفقهية : حقيقتها ، نشأتها ، أسبابها ، المواقف المختلفة منها ، القاهرة - بيروت - حلب : دار السلام ، ط ٢ ، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م ، مواضع متفرقة ٠

انظر في الاختلاف والاجتهاد : ابن تيمية ، رفع الملام عن الائمة الاعلام : تعليق وتحقيق : محمد حامد الفقي ، القاهرة : مطبعة السنة المحمدية ، ١٣٧٨هـ ١٩٥٨م ، مواضع متفرقة ٠

أبو يعقوب الورجلانى ، العدل والانصاف في معرفة أصول الفقه والاختلاف سلطنة عمان : وزارة التراث القومى والثقافة ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م ، جـ٢ ، ص ١٢ ، ص ١٤٧ ٠

محمد أسد ، « مشكلة المسلمين اليوم » ، ضمن محاضرات الملتقى الرابع للتعرف على الفكر الاسلامى ، الجزائى ، قسنطينة : وزارة التعليم الاصلى والشئون الدينية ، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م ، ص ١٨٥ ٠

د٠ طه جابر فياض العلوانى ، أدب الاختلاف في الاسلام . كتاب الأمة

مطر : رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية ، جمادى الاولى ١٤٠٥هـ صرص ٢٢ ـ ٣٣ ، ومواضع أخرى متفرقة ٠

شاه ولى الله الدهلوى ، الانصاف في بيان أسباب الاختلاف في الاحكام الفقهية ، القاهرة : المطبعة السلفية ، ط ٢ ، ١٣٩٨هـ ـ مواضع متفرقة ٠

انظر في أسباب الاختلاف بين المجتهدين والتمييز بين الخلاف والاختلاف حيث يعد الخلاف احداثا في أمر الدين وما يأتى به من يكون غير أهل للاجتهاد :

جمال الدين محمود ، قضايا اسلامية ، القاهرة : المجلس الإعلى للشئون الاسلامية ، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م ، صرص ٣١ ـ ٣٤ ٠

جاد الحق على جاد الحق ، الفقه الاسلامى مرونته وتطوره ، القاهرة : الامانة العامة للجنة العليا للدعوة الاسلامية بالازهر الشريف ، ١٩٨٧م ص ٤٠ ، ص ٦٠ ومابعدها ٠

د٠ عبد الله بن عبد المحسن التركى ، أسباب اختلاف الفقهاء ، القاهرة : مطبعة القاهرة : ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م ، مواضع متفرقة ٠

(٨٩) انظر في مجمل الدلالات السياسية لتحويق الاجتهاد وارتباط التقليد بالاستبداد : سيف الدين عبد الفتاح ، الجانب السياسى لمفهوم الاختيار مرجع سابق ، صرص ٧٨ ـ ٨٧ ٠

(٩٠) انظر في الارتباط بين التقليد والتبعية للغرب : محمد أسد ، الاسلام على مفترق الطرق ، ترجمة : عمر فروخ ، القاهرة : دار الجهاد ٠ دار الإعتصام د٠ ت ، صرص ٧٩ ـ ٨٦ ٠

انظر في سيادة اطار التقليد واثره على العملية الاجتهادية :

Ziauddin Sardar, The Future of Muslim civilization, London : Croom Helm, 1979, PP. 56 — 58.

(٩١) انظر في مجمل الملاحظات المتعلقة بالاجتهاد الجماعى وضرورته :

د٠ زكريا البرى ، الاجتهاد في الشريعة الاسلامية ، ضمن بحوث الاجتهاد في الشريعة الاسلامية ، من البحوث الفقهية المقدمة لمؤتمر الفقه الاسلامى الذى عقدته جامعة الامام بالرياض في سنة ١٣٩٦هـ ، السعودية : مطابع جامعة الامام ، ١٤٠٤هـ ، صرص ٢٥٣ ـ ٢٥٦ ٠

انظر تلك المقالة القيمة :

محمد الغزالى ، « الاجتهاد الجماعى في العصر الحاضر » ، مجلة الدراسات الاسلامية ، اسلام آباد ، العدد (٤) ، المجلد (١٨) يوليو ـ اغسطس ١٩٨٣م شوال ـ ذو القعدة ١٤٠٣هـ ، صرص ٢٢ ـ ٢٩ ٠

د· أحمد حمد ، الاجماع بين النظرية والتطبيق ، الكويت : دار القلم ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٢ ، صص ٥ - ٧ ، ١٦٥ - ١٦٨ ، ١٧٥ - ١٧٧ ، د ·محمد فاضل الجمالى ، « رأى في تكوين المجتهد في عصرنا (مجلس شورى المجتهدين)» مجلة المسلم المعاصر ، السنة (١٠) ، العدد (٣٩) ، رجب - رمضان ١٤٠٤هـ مايو - يوليو ١٩٨٤ ، صص ١٢٩ - ١٣٦ ، عبد الله عبد الوهاب ، « حقيقة الاجتهاد » ، الملتقى السابع عشر للفكر الاسلامى ، الجزائر : قسنطينة : وزارة الشئون الدينية ، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م ، صص ٥ - ١٤ ·

(٩٢) انظر في ضرورة اعادة النظر في مفهوم الحضارة :

د· محمد فتحى عثمان ، القيم الحضارية في رسالة الاسلام ، السعودية : الدار السعودية للنشر ، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م ، صص ٩ - ٥٣ ·

د · أحمد حمدى محمود الحضارة ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٧ صص ٥ ، وما بعدها ·

د· حسين مؤنس ، الحضارة ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت : المجلس الوطنى للثقافة ، المحرم ١٣٩٨هـ - يناير ١٩٧٨ ، ص ١٥ ، صص ٥٢ - ٥٣ ١٤٣ - ١٥٩ ·

(٩٣) د· محسن عبد الحميد ، المذهبية الاسلامية والتغير الحضارى بكتاب الأمة ، العدد (٦) ، قطر : رئاسة الشئون الدينية ، جمادى الاخرة ١٤٠٤هـ ، صص ١١١ - ١١٢ ·

(٩٤) انظر بصفة اساسية :

د· منى أبو الفضل ، المدخل المنهاجي للنظم السياسية العربية ·· ، مرجع سابق ، ص ٨ وما بعدها ·

انظر بصفة خاصة مفهوم الكيان الاجتماعى الحضارى ، المرجع السابق ص ٢٩ وما بعدها ·

(٩٥) د· عبد القادر هاشم رمزى ، الدراسات الانسانية ·· ، مرجع سابق ، صص ٩٣ - ٩٥ ، صص ٩٩ - ١٠٥ ومواضع أخرى متفرقة ·

(٩٦) « واذ قال ربك للملائكة انى جاعل في الارض خليفة . قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ، قال انى اعلم مالا تعلمون » (البقرة / ٣٠) ·

«اذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح » (الاعراف / ٦٩) « هو الذى جعلكم خلائق في الارض » فاطر في الارض » فاطر / ٣٩) « يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق » (ص / ٢٦) · « انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان انه

كان ظلوما جهولا » (الاحزاب / ٧٢) ٠

(٩٧) فالخلافة التى تتحدث عنها الآيات المذكورة آنفا ليست استخلافا لشخص آدم عليه السلام بل للجنس البشرى كله ، للانسانية على امتدادها التاريخى ٠٠ ، ولما كانت الجماعة البشرية هى التى منحت - ممثلة في آدم - هذه الخلافة فهى اذن المكلفة برعاية الكون وتدبير أمر الانسان والسير بالبشرية في الطريق المرسوم للخلافة الربانية ، بوصفها امانة عظيمة ينوء الكون كله بحملهـا ٠

انظر في تفصيل ذلك :

محمد باقر الصدر ، خلافة الانسان وشـهادة الانبياء ، بيروت : دار التعارف للمطبوعات ، ١٩٧٩م - ١٣٩٩هـ ، صص ١٣ - ١٤ ٠

(٩٨) وهذا يعطى مفهوم الاسلام الاساسى عن الخلافة ، وهو أن الله سبحانه وتعالى أناب الجماعة البشرية في الحكم وقيادة الكون واعماره اجتماعيا وطبيعيا ، وعلى هذا الاساس تقوم نظرية حكم الناس لانفسهم وشرعية ممارسة الجماعة البشرية حكم نفسها بوصفها خليفة عن الله ٠

وعملية الاستخلاف الربانى للجماعة على الارض بهذا المفهوم الواسـع تعنى : -

أولا : انتماء الجماعة البشرية الى محور واحد وهو المستخلف أى الله سبحانه وتعالى الذى استخلفها على الارض بدلا عن كل الانتماءات الاخرى والايمان بسيد واحد ومالك واحـــد للكون ، وكل ما فيه وهذا هو التوحيـد الخالص الذى قام على أساسه الاسلام وحملت لواءه كل ثورات الانبياء تحت شعار لا اله الا الله ٠

ثانيا : اقامة العلاقات الاجتماعية (الفكرية والثقافية والاقتصـادية والسياسية) على أساس العبودية المخلصة لله وتحرير الانسان من عبودية الاسماء التي تمثل ألوان الاستغلال والجهل والطاغوت (ما تعبدون من دونه الا أسماء سميتموها) (يوسف / ٤٠) ٠

ثالثا : تجسيد روح الاخوة العامة في كل العلاقات الاجتماعية بعد محو الوان الاستغلال والتسلط فما دام الله سبحانه وتعالى واحدا ولا سيادة الا له ، والناس جميعا عباده ومتساوون بالنسبة اليه فمن الطبيعى أن يكونوا أخوة متكافئين في الكرامة الانسانية والحقوق ، ولا تفاضل ولا تمييز الا على أساس العمل الصالح تقوى أو علما أو جهادا « ٠٠٠ وأن ليس للانسان الا ما سعى » (النجم / ٣٩) ٠

رابعا : ان الخلافة استئمان ولهذا عبر القرآن الكريم بالامانة ، والامانة

بدورها تفترض المسئولية والاحساس بالواجب اذ بدون ادراك الكائن انه مسئول لايمكن ان ينهض بأعباء الامانة أو يختار لممارسة دور الخلافة « ان العهد كان مسئولا » (الاسراء / ٣٤) ٠

خامسا : والمسئولية علاقة ذات حدين فهى تعنى الارتباط والالتزام فالجماعة البشرية التى تتحمل مسئوليات الخلافة على الارض انما تمارس هذا الدور بوصفها خليفة عن الله ولهذا فهى غير مخولة أن تحكم بهواها او باجتهادها المنفصل عن توجيه الله سبحانه وتعالى لان هذا يتنافي مع طبيعة الاستخلاف وانما تحكم بالحق وتؤدى الى الله تعالى امانته بتطبيق احكامه على عباده وبلاده ، وبهذا تتميز خلافة الجماعة بمفهومها القرآنى والاسلامى عن حكم الجماعة في الانظمة الديمقراطية الغربية فان الجماعة في هذه الانظمة هى صاحبة السيادة ولا تنوب عن الله في ممارستها ويترتب على ذلك انها ليست مسؤولة بين يدى احد وغير ملزمة بمقياس موضوعى في الحكم بل يكفى ان تتفق ولو كان هذا الشىء مخالفا ٠٠٠ وعلى العكس من ذلك حكم الجماعة القائم على أساس الاستخلاف فانه حكم مسؤول والجماعة فيه ملزمة بتطبيق الحق والعدل ورفض الظلم والطغيان وليست مخيرة بين هذا وذاك حتى أن القرآن الكريم يسمى الجماعة التى تقبل بالظلم وتستيغ السكوت عن الطغيان بأنها ظالمة لنفسها ويعتبرها مساولة عن هذا الظلم ومطالبة برفضه بأى شكل من الاشكال ولو بالهجرة والانفصال اذا تعذر التغيير قال الله سبحانه وتعالى « ان الذين توفاهم الملائكة ظالمى انفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الارض قالوا ألم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها فاولئك مأواهم جنهم وساءت مصيرا » (النساء / ٩٧) ٠

وتعنى المسئولية من ناحية أخرى أن الانسان كائن حى اذ بدون الاختيار لا معنى للمسئولية ومن ذلك بالامكان أن يستنتج من جعل الله خليفة في الارض وبامكانه ان يفسد أيضا وبارادته واختياره يحدد ما يحققه من هذه الامكانات (انا هديناه السبيل اما شاكرا أو اما كفورا) (الانسان / ٣) ٠

انظر في ذلك :

محمد باقر الصدر ، المدرسة القرآنية ، بيروت : دار التعارف للمطبوعات ط ٢ ، ١٩٨١م ، صص ١٢٥ ـ ١٣٦ ٠

محمد باقر الصدر ، خلافة الانسان ٠٠ ، مرجع سابق ، صص ١٤ ـ ١٩ ٠

(٩٩) والتحفظ على الرؤية الماركسية في هذا المقام أمر واجب ، ذلك أن التناقض الطبقى ليس هو الشكل الوحيد من اشكال التناقض . كما انه ليس هو التناقض الرئيسى بالنسبة الى تلك الاشكال ، وانما هى في مجموعها وليدة تناقض رئيسى داخل المحتوى الانسانى الذى يفرز دائما وأبدا صيغا متعددة

من التناقض ٠

(١٠٠) يؤكد القرآن هذا المعنى « ٠٠٠ كلا ان الانسان ليطغى ، ان رآه استغنى » (العلق / ٦) ٠

(١٠١) هذه العلاقة أكدها القرآن في آيات كثيرة « وأن لو استقاموا على الطريقة لاسقيناهم ماء غدقا » (الجن / ١٦) « ولو انهم أقاموا التوارة والانجيل وما أنزل اليهم من ربهم لاكلوا من فوقهم ومن تحت ارجلهم » (المائدة / ٦٦) « ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والارض ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون » (الاعراف / ٩٦)٠

(١٠٢) وفق هذا الاطار يشكل الاستخلاف جوهر المنظور الحضارى وتحقيق عملية الانماء وفق شروط الرؤية الاسلامية وعناصرها ويشكل نظرية متكاملة يمكن قياس حركة الانماء عليها ٠

فالاستخلاف أولا : اذ يتخذ من التوحيد نقطة انطلاقه من حيث هو تعبير عن علاقة بين الانسان (المستخلف) وبين الله عز وجل الذى استخلفه ٠ علاقة طاعة واستجابة وعبودية ، ومن ثم فان الخلافة الربانية للجماعة البشرية وفقا لركائزها المتقدمة تقضى بطبيعتها على كل العوائق المصطنعة والقيود التى تجمد الطاقات البشرية وتهدر امكانات الانسان وبهذا تصبح فرص النمو متوفرة توافرا حقيقيا ، أى أن الاستخلاف بذلك متطلبا أوليا سابقا على عملية الانماء ذاتها ٠

كما انه ثانيا : شرط أساسى لتحقيق عملية الانماء وعلى مقتضاها ، فان النمو الحقيقى في مفهوم الاسلام أن يحقق الانسان الخليفة على الارض تلك القيم التى يؤمن بتوحيدها جميعا في الله عز وجل الذى استخلفه واسترعاه أمر الكون ، متبعا أوامره مجتنبا نواهيه ، وكلما تصاعد الانسان في حركة وفق مقتضيات الخلافة سجل بذلك انتصارا وفق مقاييسها الربانية واقترب نحو الله في مسيرته الطويلة التى لا تنتهى الا بانتهاء شرط الخلافة على الارض (يا أيها الانسان انك كادح الى ربك كدحا فملاقيه) (الانشقاق / ٦) ٠

وهو ثالثا : اذ يشكل المسار ، فانه يتجه للوصول الى المقصد الاعلى النهائى المتمثل في التوحيد ، فالخلافة ليست الا حركة دائبة نحو منظومة من القيم (الخير العدل ٠٠٠) لا تتوقف لانها متجهة نحو المطلق ، وأى هدف - كما سنرى لاحقا - سوى المطلق (الله سبحانه وتعالى) سوف يكون هدفا محدودا ، سوف يجمد الحركة ويوقف عملية النمو في خلافة الانسان وعلى الجماعة التى تتحمل مسئولية الخلافة ان توفر لهذه الحركة الدائبة نحو مقصدها الاعلى كل الشروط ، وتحقق لها مناخها اللازم وتصوغ العلاقات الاجتماعية على أساس من الركائز المتقدمة للخلافة الربانية ٠

وعلى هذا الاساس لم يعد وفق منطق الخلافة للاقوياء المستغلين مرتما في الخلافة العامة للجماعة البشرية ، لانها ليست الا امانة ، ومن خان الامانة لم يعد امينا ، وأما المستضعفون فمن يواكب منهم الظلم ويسير في اتجاهه ويخضع للاستغلال يعتبر في المفهوم القرآنى ظالما لنفسه ، وبالتالى خائنا لامانته ، فلا يكون جديرا بالخلافة ويظل في موقعه من الخلافة ، اولئك المستضعفون الذين لم يظلموا انفسهم ولم يستسلموا للظلم فهؤلاء هم الورثة الشرعيون للجماعة البشرية في خلافتها كما قال الله سبحانه وتعالى « ونريد ان نمن على الذين استضعفوا في الارض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين » (القصص / ٥) ٠

انظر في تفاصيل تلك الرؤية :

محمد باقر الصدر ، المدرسة القرآنية ، مرجع سابق ، ص ١٢٥ ومابعدها ٠

محمد باقر الصدر ، خلافة الانسان ٠٠ ، مرجع سابق ، صص ٢١ ـ ٢٢ ص ٣٥ ٠

د٠ فاروق احمد دسوقى ، استخلاف الانسان في الارض ، الاسكندرية : دار الدعوة ، د٠ت ، ص ١٢ ومابعدها ٠

محمد باقر الصدر ، صورة عن اقتصاد المجتمع الاسلامى ، بيروت : دار التعارف للمطبوعات ، ١٩٧٩م ـ ١٣٩٩هـ ، صص ١٤ ـ ٢٢ ٠

د٠ عيسى عبده ، بترول المسلمين ومخططات الغاصبين ، مصر : دار المعارف ١٩٨٣م ، صص ١٢ ـ ١٣ ٠

د٠ اميرة عبد اللطيف مشهور ، دوافع وصيغ الاستثمار في الاقتصاد الاسلامى ، رسالة دكتوراة غير منشورة ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد ١٩٨٦ ، صص ٥٥ ـ ٦٣ ٠

البهى الخولى ، آدم عليه السلام (فلسفة تقويم الانسان وخلافته القاهرة : مطبعة وهبة ، ١٩٧٤م ، ص ١٢١ ومابعدها ٠

(١٠٣) لاشك أن قضية الانتقاء الحضارى تحتاج الى دراسة مستقلة تحاول تبين أنماط النقل الحضارى ، وهو ما ينتوى الباحث القيام به ، لتبين أهم الضوابط التى تحكم عملية الانتقاء الحضارى وتقديم مجموعة من النماذج التاريخية في هذا المقام ٠

(١٠٤) انظر اجابة أكثر تفصيلا لهذا التساؤل ، والفهم الصحيح لقضية المؤسسة في الرؤية الاسلامية ٠

سيف الدين عبد الفتاح ، التجديد السياسي ٠٠٠ ، مرجع سابق ، صص ٣١٤ ـ ٣٤٤ ٠

(١٠٥) انظر بصفة أساسية : عبد العزيز البدرى ، حكم الاسلام في الاشتراكية ، المدينة المنورة : المكتبة العلمية ، ١٩٦٦ ، ص ٤٠ ومابعدها ٠

محمد أسد ، منهاج الاسلام في الحكم ، نقله الى العربية : منصور محمد ماضى ، بيروت : دار العلم للملايين ، ط ٥ ، ١٩٧٨ ، صص ٥٣ ـ ٦٥ ص ٧٨ ٠

حيث يتحفظ على تقليد مؤسسات الغرب كما يتحفظ على التقليد للاشكال المؤسسية بتفاصيلها في الخبرة الاسلامية ، الاولى في صدر الاسلام على عهد النبى (ص) ، والخلافة الراشدة ٠

قارن : د٠ سيد دسوقى ، د٠ محمود محمد محمد سفر ، ثغرة في الطريق المسدود دراسة في البحث الحضارى القاهرة : دار آفاق الغد ، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨٦م صص ٣٠ ـ ٤٢ ٠

والكتاب اذ يتحدث عن دواعى الاهتمام بالمؤسسة عن التطور المستمر من ناحية وضرورة تميز هذه المؤسسات من ناحية أخرى بانطلاقها من اخلاقيات ومبادىء متميزة ٠٠ الخ ٠ الا انه أقر امكانية تبنى نظم الحضارة الغربية المعاصرة كمرحلة أولى بعد تفريغها القيمى ، والباحث اذ ينوه الى صعوبة تفريغ الاشكال من قيمتها ذاته يزكى الرأى بضرورة ابداع البدائل من قبل متخصصين في اطار من اجتهاد جماعى تتعدد وتتكامل فيه التخصصات المختلفة بصدد عملية الاجتهاد النظامى ٠

(١٠٦) انظر في هذا : د٠ منى ابو الفضل ، نحو منهاجية ٠٠ ، مرجع سابق ، صص ٢ ـ ٨ ، صص ٤٧ ـ ٥٥ ٠

(١٠٧) يستند هذا الشكل الى محاولة د٠ منى أبو الفضل والخاصة « بالاطار المفاهيمى للفعل الحضارى » وقد قام الباحث بتطويره بما يتفق ومتطلبات الدراسة وتنوع الواقع العربى المعاصر ٠ قارن : المرجع السابق ص ٥٢ ٠

(١٠٨) يصوغ الاستاذ منير شفيق هذه المعانى في فصل اسماه « على أى أرض نقف ؟ » حيث اكد فيه على ضرورة « ٠٠ وقف الخلط بين مرحلتين ضروريتين متكاملتين : مرحلة تحديد الارض التى نقف عليها ، ومرحلة الهجوم على مشاكل الواقع الراهن واقتراح الحلول الصحيحة في المعالجة ٠ ولهذا لا مفر من تحقيق المرحلة الاولى باعتبارها شرط الدخول في المرحلة الثانية » ٠

ويعقب على هذه المحصلة بتساؤل جوهرى حول « كيف يمكن ان تفهم بلاد العرب والمسلمين اذا لم يقف الباحث على أرض الاسلام ، أو اذا لم يبحث في تلك الارض بحثا جادا حتى حين يريد الخروج عليها ويرفضها ٠ فهذه

البلاد بشعوبها جميعا قد تشكلت روحيا ونفسيا وأخلاقيا ‥ ومختلف مناحي حياتها على أساس الاسلام ‥‥ انهذه النقطة تضيف سببا آخر الى ضرورة تحديد الارض التى نقف عليها ، وتظهر خطورة هذه المسألة بالنسبة الى النتائج ، أى الى ما ينتظرنا من مستقبل ٠ اما بعد أن نحدد الارض التى نقف عليها وقوفا راسخا مكينا حقيقيا ، فمن المشروع الالحاح على طرح الحلول المناسبة للمعضلات القائمة ٠ أو ‥ لمختلف الاسئلة التى يطرحها العصر الامر الذى سيحتم بذل أقصى الجهد في فهم الواقع ومشاكله وفي الارتفاع الى أعلى مستويات الدقة في طرح الحلول وتحديد السير على الطريق القويم ، نحو الغايات المنشودة ، ولكن (مواجهة هذه المشاكل) غير ممكنة مالم نحدد الارض التى نقف عليها ‥ » ٠

منير شفيق ، الاسلام في معركة الحضارة ‥ ، مرجع سابق ، ص ص ٩٥ ـ ٩٩ ٠

(١٠٩) الاستجابة وفق هذا التصور هدف منهجى للدراسات الاسلامية فهى تقتضى فقه الواقع والحكم الشرعى ، وفقه كيفية تنزيل الحكم على الواقعة ، كما تبحث في امكانات الاستجابة ومعوقاتها ٠

كما انها تعنى ضمن ما تعنى تفاعلا مضبوطا مع الواقع ، وتؤكد هذه الدلالات ، المعانى اللغوية : جوب ، أجابة ، وأجاب عن سؤاله ، والمصدر الاجابة والاسم الجابة ، يقال اسماء سمعا فأساء جابة ، والاجابة والاستجابة بمعنى ‥ والمجاوبة والتجارب والتحاور والتفاعل ٠

انظر : المعاجم اللغوية السابقة مادة : جوب ٠

ويؤكد القرآن الكريم هذه المعانى الاساسية ويتطرق الى هذه الاشارات المنهاجية الهامة ، ومن آياته في هذا المقام « ‥ ياقومنا اجيبوا داعى الله وآمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم » (الاحقاف / ٣١) ، « فاستجاب لهم ربهم انى لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى » (آل عمران / ١٩٥) ، « الذين استجابو لله والرسول من بعد ما أصابهم القرح » (آل عمران / ١٧٢) « ‥‥ والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم » (الشورى / ٣٨) ، « انما يستجيب الذين يسمعون » (الانعام / ٣٦) ، « ‥ ويستجيب الذين آمنوا وعملوا الصالحات ويزيدهم من فضله » (الشورى / ٢٦) ، « فليستجيبوا لى وليؤمنوا بى لعلهم يرشدون » (البقرة / ٨٦) ، « استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم » (الانفال / ٢٤) ، فكل تلك الآيات تشير الى عملية الاستجابة الكلية كهدف منهجى شامل في اطار من التحاور والتفاعل بين منهج الله ومفاهيمه وواقع البشر ، من خلال فهمهم ووعيهم وفقههم له والتجاوب معه تجاوبا شاملا

في كل زمان ومكان ٠

(١١٠) والباحث اذ لا ينفى ارتباط الاستجابة بالتحدى ، الا أن التلازم بينهما مطلق ، ينفي طبيعة الدعوة وصلاحيتها ، فالاسلام في حقيقته « دعوة » اصلاح « واستجابة » بشر وليست (تحدى) واستجابة ، يلجأ اليها في وقت الازمة والتحدى فيجاب ٠

فهى دعوة صلاحيتها في صلاحها « اذا دعاكم لما يحييكم » والايمان بمصدرها ، ولا ترتبط بزمان الازمة وحلول الغمة ، وانما هو منهج للحركة يشمل كافة الاوقات بما فيها زمان الازمة « ومن هنا جعل كل حركة ترتبط بالمؤمن أو الامة حركة ابتلاء مستمرة (اختيار وامتحان وفتنة) على المؤمن أن يتعامل معها وفق هذه المعانى بما ينمى الشعور بالمسئولية كحال ملازم الحركة المؤمن والامة تمييعا ومحاولته في ذلك كله ان يلتزم بالشرع والشرعية ٠

انظر في رؤية توينبى في التحدى والاستجابة وتطور الفكرة من الناحية التاريخية ومنشأها : ـ

د٠ فؤاد محمد شبل ، منهاج توينبى التاريخى ، القاهرة : المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، نوفمبر ١٩٦٨ ، صص ٤١ ـ ٧٣ ٠

(١١١) انظر في ضرورة احياء الرابطة الايمانية السياسية بعناصرها الثلاثة (خلافة ـ علماء ـ رعية) وتمكين كل منها في اداء وظيفته بمقتضى الشرع والانضباط بقواعده :

د٠ احمد حمد ، الاجماع ٠٠ ، مرجع سابق ، صص ٣٤٦ ـ ٣٥٦ ٠

وفي احياء مفهوم الخلافة بما يتضمن من رؤية متميزة للسلطة وممارستها انظر : محمد عبد المنعم رضوان ، الطريق لعودة الخلافة الرشيدة ، القاهرة : دار الانصار ، ١٩٧٥ ، ص ٥٨ ومابعدها ٠

فهمى الشناوى ، نحو اسلام سياسى ، القاهرة : المختار الاسلامى ١٩٨٥ ، ص ١٧ وما بعدها ٠

د٠ مصطفى حلمى ، نظام الخلافة ٠٠٠ ، مرجع سابق ، ص ٥٣٧ ومابعدها ٠

سعيد حوى ، جند الله ثقافة واخلاقا ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ط ٣ ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م ، ص ٥ ومابعدها ٠

أنور الجندى ، اعظم تطلعات المسلمين في القرن الخامس عشر الهجرى ٠ الخلافة الاسلامية ، منار الاسلام ، العدد (٣) ، السنة (٦) ، الكويت ربيع

الاول ١٤٠١هـ - يناير فبراير ١٩٨١ . ص ٩٩ ومابعدها .

Madeha Darwish, The Calipnate as a tool for political Pan — Islamism in the 20th Century, Addarah, Quarterly Journal Volume 1, No. 7, Saudi Arabia, Aug. 1981, PP. 1, ff.

انظر أيضا تلك الدراسة القيمة :

Ziauddin Sardar, Op. Cit., PP. 151 ff.

(١١٢) والفكرة في واجب الوقت ووظيفته ، وجمع المهم كله عليه ، فالعارف ابن وقته ، فان اضاعه ضاعت عليه مصالحه كلها ، فجميع المصالح انما تنشأ من الوقت ، وان ضيعه لم يستدركه أبدا .

انظر تأصيلا لفكرة فرض الوقت وضرورته : سعيد حوى . كى لا نمضى بعيدا عن احتياجات العصر ، القاهرة : دار السلام ، ١٩٨٤ ، ص‌ص ١٤ - ١٥ .

* * *

الفصل الأول

الرابطة السياسية فى مواجهة العلاقة الفرعونية

اذا كانت الرابطة الايمانية السياسية تنطلق فى حركتها على أساس من الالتزام بالشرع فان العلاقة الفرعونية على نقيض ذلك ، يتحكم فيها الهوى وتتسم بالاستبداد .

واذ تبين الرؤية الاسلامية أهم الخطوط التى تتأسس عليها الرابطة الايمانية السياسية والضوابط التى تحكم حركتها والمبادىء النظامية التى ترتبط بها ، فانها كذلك تبين أهم خطوط العلاقة الفرعونية الاستبدادية — وذلك باعتبارها أهم النماذج التاريخية التى عرضها القرآن — فى اطار يجعل منهما اداة لدراسة الواقع وتفسيره وتقويمه .

ومن ثم يتكون هذا الفصل من مبحثين : —

المبحث الأول : تعريف الرابطة الايمانية السياسية وخصائصها .

المبحث الثانى : العلاقة الفرعونية السياسية .

المبحث الأول

تعريف الرابطة الايمانية السياسية وخصائصها .

يشكل الايمان الاطار الأوسع لفهم خصوصية الرابطة السياسية فى الرؤية ولا يمكن فهم هذه الخصوصية دون التعرض للرابطة الايمانية كاطار تحليلى أشمل وأعمق تنبثق عنه الرابطة الايمانية السياسية .

وعلى هذا يعالج الباحث نقطتين أساسيتين :

أولا : الرابطة الايمانية : التعريف وأهم الخصائص •

ثانيا : الرابطة الايمانية السياسية : المفهوم والخصائص •

أولا ـ الرابطة الايمانية : التعريف وأهم الخصائص .

١ ـ التعريف :

لكل جماعة رابطة أو علاقة ولكل أمة عروة ، وقد ذهب الباحثون والمفكرون يصنفون اسس الروابط كما يتصورون ، فمن أرض الى تاريخ الى لغة الى مصالح والى غير ذلك من صور متعددة يختلف حولها ويجهد فى تبريرها •

ومن هنا برزت الرؤى والنظريات الوضعية وبرزت القوميات بل وتصارعت وتناقضت سواء كان ذلك فى داخلها أم خارجها بما يفرغ مفهوم الرابطة من معناه ومقاصده ، صحيح أنها وقعت على أسس للارتباط تجد لها مكانا وبعضها من التأثير وفق طبيعة النفس البشرية ، فعم قانون الصراع وورث مجموعة من الفتن تجسدت فى الحركات المتعددة من جراء انصياغة البشرية وتعددها بل وتناقضها • ومن ثم فان الايمان وتعلق الرابطة به حيث تشكل « لقاء يجمع المؤمنين » يؤسس الرابطة وينشئها ـ محققا لها التميز والاختصاص ـ على قاعده من الايمان الثابت (١) ، فحيث يجتمع البعض على تأسيس من الأرض وان كان لطائفة منهم لغة خاصة ولاخرى لغة ثانية ، وان جمعت بعض أحداث التاريخ فئة هنا أو هناك أو التقت المصالح حينا فان هذا كله جائز ومحتمل بيد أنه قابل للتبدل والتحول ، فقد يهاجر اللناس من أرض الى أرض وقد تجمع أحداث التاريخ وقد تفرق ، وقد تتعدد اللغات فى الأرض الواحدة وتظل هذه العناصر كلها مصدر تجميع حينا ومصدر تفريق حينا آخر ، وهذه العوامل على كونها حقيقة فى حياة الانسان تؤثر فى واقعة ويؤثر فيها الا أنها لا تنهض لأن تكون محور لقاء الانسان مع الانسان ولا تنهض لتجمع أمة تمتد فى الأرض والتاريخ وتصوغ المصالح

فى تناسق وتكامل على تأسيس ثابت ومنضبط •

ولكن هذه العلاقة فى التحليل الأخير ليست الا لقاء محدود الدائرة محصور النشاط فى الامتداد والاثر ، بل أكثر من ذلك هو تجمع ظاهره اللقـــاء لفئة واحدة ولكنه فى حقيقته تمزيق للانسان واثارة للاهـــواء وتحريض على ظلم وعدوان مهما اتخذ من مسمات •

أما الرابطة الايمانية فانها تصاغ على تأسيس من قواعد الهية وفى اطار من قيم تحكمها ومن ضوابط تحميها فلا يترك تأسيسها لأحـــد من البشر لأن محتواهـــا الايمـــان بما أنزل الله ممتدا فى الماضى والحـــاضر والمستقبل فتنعقد هذه الرابطة بالعروة الوثقى التى لا انفصام لها حيث : العقيدة الكاملة المتكاملة المفصلة المحكمة •

٢ ـ الرابطة الايمانية السياسية تشـــتق خصائصـــها من الأمـــة والجماعة •

(أ) مفهوم الأمة .

الأمة هى المجال الحيوى لارساء قواعد المثالية الاسلامية وبلوغ القيم التى تشكل أهم مقاصدها ، كما أنها تعبير عن قمة التجانس الادراكى والعقيدى المتمثل فى وحدة العقيدة وثبات أساسياتهـــا ، والتأكيد على الجانب المعنوى والفكرى •

حقيقتها المعنوية تنبع من تأكيدها على القيم الثابتة من حيث مركزية التوحيد بالنسبة لهـــا وما يعكسه ذلك على مفهوم الاختيـــار المســـئول والملتزم والتعبير الارادى للحركة كتأكيد على فرضية الأمر بالمعـــروف والنهى عن المنكر باعتباره محك خيرية الأمة وحضـــورها وشـــهادتها والتوحيد بما يعكسه من تصور فكرى موحد وتجانس ادراكى يرفض أى حركة عنصرية شـــعوبية تؤسس على الجنس أو اللـــون ، فتجعل من أى أسس مادية محكومة بالفكرة وحقائق الايمان ، فالوطن لم يعد تعبيرا عن

حقيقة مكانية بل يصير تعبيرا عن عقيدة ايمانية (الدين وطن) .

بهذا المعنى فان الامة — وفق حقيقتها اللغوية — انما تؤكد على البعد العقيدى والمعنوى ومن ثم فانها قد تعنى « الفرد » عالم دهره المنفرد بعلمه أو الرجل الذى لا نظير له والامام والدليل الهادى ومعلم الخير والمعلم والرجل الجامع للخير ... وذلك تأكيد على أن البعد المعنوى والعقيدى قد يرفع « الفرد » لمقام أمة لما يمثله من فكر وعقيدة ، فاذا كان اطلاقها على الجمع أمرا طبيعيا فان اطلاقها على الفرد من خلال القرآن والسنة قد أضاف لمفهوم الأمة — غير معيار الكم — بعد أساسيا يشكل محور تلك الفكرة ، وهو البعد العقيدى (٢).كما أنها ذات صلة بمفهوم الامام ، تأكيدا على دور الامام فى الأمة ، فالامام والأمة من جذر لغوى واحد ، وكلاهما يحمل معنى الاتباع والاقتداء ذلك أن الامام ما أئتم به من رئيس وغيره ، كما أن كل شىء قيمه ومصلحة والقرآن أمام المسلمون ، كل ذلك تأكيدات جديدة ومقصودة لمفهوم الامة (٣) .

كذلك يرتبط مفهوم الأمة بمعان متعددة مثل : القصد والتوجه والغاية والهدف والغرض ، ومن ثم كان ارتباطها بالحق باعتبار أن الأمة هى «كل من كان على دين الحق ، وارتباطها بالخير كهدف أسمى » معلم الخير وجامع خصاله « وارتباطها بالعقيدة » القصد والشرعة والسنة والطريقة والدين والوسط .. الخ ، وتعنى فى أحد معانيها « القرآن » الذى يشكل المصدر التأسيسى لعقيدة الأمة الاسلامية . (٤) .

بل ان دراسة مفاهيم مثل القوم والوطن والدولة والشعب (٥) انما تؤكد أن مفهوم الأمة كان الأكثر غنى عما عداه من مفاهيم وأكثر شمولا . فهذه المفاهيم تعد مفاهيم جزئية تعبر عن بعض معانى مفهوم الأمة وليس كل معانيه ، ذلك أن الأمة هى القوم وهى المكان ولها معان تتعلق بالزمان مثل الحين والقرن والجيل وتتعلق بمفهوم الجنس ، فضلا عن ذلك أن مفهوم الأمة قد انعكس على تلك المفاهيم الأخرى ففهمت فى اطاره . فالقوم لم يعد مفهومه يتعلق بالمقام والأرض أو الجنس الأصل ولكن أضيف اليه من خلال الاستخدام القرآنى مفهوم اللسان واللغة

باعتباره الوعاء الثقافى والحضارى • ومفهوم الوطن لم يعد أمرا يتعلق بمكان معين ولكنه جاء فى القرآن بصيغة الجمع تأكيدا على أن كل ماوطنته يصبح وطنا لك ، فأطلق على المكان الذى تقع فيه بعض الأحداث مثلما جاء فى القرآن الكريم « لقد نصركم الله فى مواطن كثيرة » (٦) • ذلك أن مواطن الحرب هى مقاماتها ومشاهدها ، بل ان الاستخدام لمفهــوم الوطن لم يعد يتعلق بالمكان ولكنه يتعلق كذلك بالقصد والغاية ، وكذلك فان مفهوما مثل « الشعب » قد استخدم كمعنى للاضداد يعنى به التفريق كما يعنى التجميع ، ويعتقد الباحث ان الاستخدام القرآنى قد عضد مفهوع التجمع من خلال مفهوم الشعب « وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا »(٧) •

— فمفهوم الأمة اذن فى الرؤية الاسلامية هو مفهوم من طبيعــة قيمية خاصة يؤكد تفرده بين المفاهيم الأخرى المناظرة له والمشابهة سواء فى اللغة العربية أو فى اطار اللفكر الغربى ، أنه يشكل فى حد ذاته نظاما قيميا يحاول تبصر أشكال تصاعد القيم داخله ، فاذا ما افترضنا ان مفهوم الأمة يشتمل على معان مثل الأرض والجنس واللغة والعقيدة ، فان العقيدة تشكل البعد المعنوى له وتصوغ فيه سلم التصاعد لتمثل القيمة العليــا وتعتبر عناصر الزمان والمكان والجنس تابعة لها ، بل أن مفهوم العقيدة كقيمة عليا هو الذى يحقق التناغم والانسجام بين هذه العناصر التابعة ويزيل ما قد يكون بينها من تناقض أو اختلاف (٨)

ان مفهوم الأمة بتركيزه حول الطبيعة المعنوية (٩) انما يشكل قيمــة تستقر فى الوعى الجماعى فى الأمة الاسلامية التى تتميز بعناصر راسخة فى الفقه الاسلامى السياسى •

ومفهوم الأمة وفق هذا المعنى تتكامل فيه عناصر أربعة هى :

الأول : جماعة يسودها الايمان بالمقومات الأساسية للدين الاسلامى •

الثانى : هذه الجماعة تملك ادراكا واحدا فى كل ماله صلة بالدعوة الاسلامية من أهمها مبدأ الخضوع واحترام الشريعة الاسلامية كنظام متكامل للسلوك الفردى والجماعى •

الثالث : تربط جميع عناصر تلك الجماعة علاقة التضامن المطلقــة •

الرابع : محور الوظيفة الحضارية لتلك الجماعة المتضامنة هو مفهوم الجهاد بكل ما تعنيه هذه الكلمة من معانى •

(ب) عناصر الجماعة الايمانية :

ضـمن هـذا الاطار يصـير الايمـان والادراك والتضـامن والجهـاد كعنـاصر أساسية تجـد تجسـيدها فى اطـار الجمـاعة الايمـانية (١٠) • التى تعكس الرابطـة الايمـانية ووظيفتها وطبيعتها ، ثمة ملاحظة هامة وهى أن هذه الجماعة التى تشكل المحتوى قد عرفت بأكثر من معنى ، منها « الكثرة الممكنة المنتظمة على أمام واحـد • كما وردت بمعنى الكثرة والسواد الأعظم من المسلمين من حيث هو سواد أعظـم متفق « ووردت بمعنى النظام والاتفاق ، وردت ويراد منها الكثرة المتفقة من أهل العلم ، ووردت أيضا بمعان (اتفاق أهل الشوكة) والجمهـور الذى يقام بهم الأمر بحيث يمكن أن تقام بهم مهام الامامة •

لكن هذا الاختلاف فى المعانى لا يمكن تجاوزه الا فى اطار مفهـوم الرابطة الايمانية السياسية ومعرفة أهم عناصرها التكوينية من خلافة وأهل حل وعقـد وأبرزهم اللعلماء والرغبة والجمهور ، بما يؤكد على حقيقة التكامل بين تلك العناصر فى تحقيق مقتضى « الجماعة » ومفهومها بل وشروطها • وعلى هذا النحو تقدم اللغة سندا لا بأس به فى هـذا المقـام •

(جـ) مقومات الجماعة الايمـانية :

ومن ثم فان مـا يلزم الجمـاعة من مقـومات بمـا يحقق لهـا التجميع والتقريب والاتفاق والعزم والأمر الجامع بين الناس لا يتحقق معناها وفق المقتضى الا بأمور خمسة •

١ ـــ عقيدة تجتمع عليهـا ، لأنه بغير العقيدة فكل جمـع انهيـار وتفكك عاجل •

٢ ـــ امام ينتظم به أمرها ويقوم ببعض تكاليفها •

٣ — وعلم تحيـا به .

٤ — عمل تقـوم به .

٥ — وأخيرا أهل رأى يصدرون عن حكمهم ويرجعون الى مشورتهم

ولعل ابين دليل على عظم شأن الجماعة « هو تعظيم حقها فيما يقع من جرائم مهددة لها وجعلها جرائم على حقوق الله لا تحتمل العفـو والصلح أو الابـراء بعد ثبوتها — أو تخفيفها أو ايقاف تنفيذها (الحدود) . ذلك أن كل ما ينتسب من اللحقوق لله انما هو لمنفعـة الجماعة وهى التى تشرف عليه (١١).

وليس المراد بحق الجماعة هنا حق الكثرة أو مجموع الأفراد وانما المراد بها الجماعة المنتظمة عى أمر الدين .

الولاء أهم خصيصة للأمة والرابطة الايمانية السياسية :

بعد الولاء أهم الخصائص على الاطلاق لأنه يرتبط بمفهوم التوحيد وأهم آثاره فى الحياة السياسية . وفهم حقيقة الولاء بهـذا الارتبـاط المتلازم يجعل تصحيح كثير من المفاهيم الأساسية امرا ميسورا مثـل : الشرعية والمشاركة (١٢) ذلك أن شيوع مفاهيم مثـل الانتمـاء والولاء بصورة غير منتظمة يجعل هذه المفاهيم باهته مشوهه لأن معانيهـا تفسر وفق مصالح آنية ، أو مصالح فئة معينة ، فيصير الانتماء ليس الا حالة من الرضا عن أمر واقع قد يكون فاسدا ، ويصير الولاء هكذا لعقـائد السلطة الوضعية وأفكارها وسياستها بلا أدنى تردد .

وقد صارت هذه المفاهيم خاصة حينما تطرح فى الواقع العربى المعاصر مسوغا للاستبداد ومقدمة للطغيان .

والخروج من فوضى تفسير هذه المفاهيم يكمن فى طريقة تأسيسها فاذا كان تأسيسها الوضعى البشرى فى مناخ الاسـتبداد هو تفسـير

السلطة النابع من مصالحها ، باعتبارها القوة الأساسية فى اضفاء المعانى على الألفاظ وفق عناصر قوتها وسيطرتها ، فان تأسيسها المستقل على أساس من الوحى الصادق انما يشكل خروجا من هذا التعسف فى التفسير ويحقق لها الثبات غير المانع من الحركة والانضباط •

والرابطة الايمانية التى يشكل الايمان قاعدتها ومحورها النابع من بذل وعطاء وعمل صالح يخضع فى امره كله لمنهاج الله لأن الايمان يفرض على هذه الرابطة أجواء من العمل والممارسة والحركة المتناسقة سواء مع المنهج الالهى ، أو المتناسقة بين الفرد والأمة ، وتؤكدها مسيرة السلوك السياسى القائم على صدق وتناصح وبر وتعاون •

ولقاء المؤمنين أول ثمار الايمان وأخوة الايمان رابطته بل هى جزء من الايمان ذاته « لا يؤمن احدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه (١٣)• من حيث ترتبط أخوة الاسلام بالايمان رباط عقيدة ودين •

والايمان يحتاج الى رعاية تشكل المسئولية أهم شروطها ومقتضياتها « ألا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته » (١٤) ، فالمسئولية تبتدىء بالمؤمن نفسه ثم تتناسق مع سائر المسئوليات ، ويشكل العلم حاجة ملحة له وفريضة قائمة وضرورة لاغناء عنها وهو قوة فى الايمان وقوة للمؤمنين ، وهو يحقق للرابطة امتدادها المكانى والزمانى فى جميع الظروف والأحوال وتبدل الواقع البشرى وهى رابطة تتميز بالعهد الذى تقوم عليه والميثاق الذى تعطيه بما يحقق « للولاء » معناه وضبطه ، فالعهد والميثاق والولاء هذا كله يدور حول محور واحد : «وأشدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى(١٥) • هذا العهد مع الله لا ينطلق اذن ليبتدىء بالعهد مع آباء واجداد أو ليقوم على عصبية واقليمية (وفق ما يسمى بالانتماء والولاء) ولكنه يؤسس على منهاج الله حتى لا ينحرف المنهج ولا يضطرب العهد •• « اتبعوا ما أنزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلا ما تذكرون » (١٦) ويمتد العهد الى نواح متعددة فى حياة

الانسان ليصبر عهدا موثقا مع الله يشمل العدل والاحسان وايتاء ذى القربى وعدم البغى والنهى عن المنكر والفحشاء • ويتسع امتداء العهد الذى يضم العقيدة كلها وعمل الانسان « •• وأوفوا بالعهد أن العهد كان مسئولا » (١٧) • « •• وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم واياى فارهبون » (٨١) ، وينهى الله عن ان يشترى بعهد الله ثمنا قليلا «ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا أولئك لاخلاق لهم » (١٩) » • « ولا تشتروا بعهد الله ثمنا قليلا أن ما عند الله هو خير لكم ان كنتم تعلمون » (٢٠)•

وقد لعن من ينقضون عهد الله « والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به ان يوصل ويفسدون فى الأرض اولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار (٢١)،وللمؤمنين فى حياتهم عهود ومواثيق تنشأ عن ممارستهم للايمان ، وكل عهد أو ميثاق للمؤمن فى حياته العامة وممارسته الايمانية ينشأ وينبع ويقوم على أساس من عهده وميثاقه مع الله •

واذا كان العهد والميثاق أساسا مع الله حيث يشتق منه كل عهد وميثاق آخر يبرز فى الممارسة الايمانية فى الحياة الدنيا ومنها (اخوة الايمان — السمع والطاعة — البيعة •• الخ) • ••فكذلك الولاء (٢٢) ، مستمد أساسا من الله ومن الولاء الكامل المطلق والعبودية الخالصة له يصدر كل ولاء بين المؤمن وأى انسان آخر • فاذا صدق ولاء العبد لخالقه : ايمانا وعلما وممارسة ، صدق بعد ذلك العبد المؤمن فى كل ولاء دنيوى ينتج عن ممارستة الايمانية فى حياته الدنيا ، واضطراب ولاء العبد لخالقه سواء لضعف ايمان أو ضعف علم أو اضطراب ممارسة اذا ما حدث فان علاقة المؤمن مع سائر الناس تضطرب وتختل وكل ولاء يهتز ويفسد : كما لا يجوز اتخاذ أولياء من دون الله ولا يجوز اتباعهم •• والولاية الحقه تهب المؤمن الحماية والامر وتنزع من قلبه الخوف والفزع فى الدنيا والآخرة ، والولاء الكاذب (أو اللزائف) ليس الا معنى تدرج تحته انماط متعددة ونماذج مختلفة تبدأ من النفس ذاتها (الهوى) أو من خارجها (الطاغوت) وبين المؤمنين أنفسهم تنشأ علاقات وروابط وتقوم

عهود ومواثيق بيد أن الولاء لا ينشأ من فلتات العواطف والمصالح ولا من قرار وصياغة يضعها الانسان ، ولكنه ولاء يصيغه ويؤكده منهاج الله ، حتى يسمى القرآن من يتحقق بينهم هذا الولاء (حزب) « ومن يتولى ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون » (٢٣)•

فالولاء فى نشأته بين المؤمنين فى الحياة الدنيا نابع من الولاء لله ورسوله (ص) ومرتبط به وتابع له هدفا وغاية ومهمة ومقصدا وهويجعل المؤمنين أمة واحدة وحزبا واحدا ، وبدون هذا التصور للولاء يتعذر قيام الأمة المؤمنة الواحدة والجماعة المؤمنة الواحدة لأنها تكون قد فقدت رابطتها وخصائصها فتنقسم شيعا وأحزابا « كل حزب بما لديهم فرحون) •

وأهم مظهرين للولاء (المشاركة والشرعية) يرتبطان ببعضهما كما فى قوله تعالى :

«والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله ان الله عزيز حكيم » (٢٤) ، ودون هذا الارتباط يضطرب ولاء وتفسد كل ولاية وتهتز كل رابطة وتنقطع العرى ، وتنفرط أسس المشاركة (الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) واسس الشرعية ، ويتجه الولاء لغير المؤمنين رغم قوله تعالى :

« لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله فى شىء الا أن تتقوا منهم تقاء ويحذركم الله نفسه والى الله المصير » (٢٥) ، كذلك فان الولاء يحقق الضبط لعلاقات التصاعد عند التعارض ، ذلك أن الولاء لا يجوز حتى للآباء والأخوة والأبناء والازواج ان استحبوا الكفر على الايمان ، وهى علاقات أساسية تجعل كافة العلاقات الأخرى القائمة على عصبية القبيلة أو الوطن أو غيرها داخلة نفس المدخل عند التعارض مع الولاء الأساسى « يا أيها الذين آمنوا

لا تتخذوا آباءكم واخوانكم أولياء ان استحبوا الكفر على الايمان ومن يتولهم منكم فأولئك هم الظالمون » (٢٦) « قل ان كان آباؤكم وأبناءكم واخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب اليكم من الله ورسوله وجهاد فى سبيله فتربصوا حتى يأتى الله بأمره والله لا يهدى القوم اللفاسقين » (٢٧).

ان معانى لفظة الولاء ومشتقاتها وكذلك ظلالها وامتدادها تبرز مع الآيات والسور المتعددة بالاضافة الى المعنى اللغوى والأساسى لها حتى يصبح معنى الولاء واضحا وضوح العقيدة مؤسسا على الايمان وعلى معايير ثابتة فى اطار من تقوى الله وخشيته ، وفى النهاية مرضاته .

وفى اطار واقع المسلمين — على تفاوت درجات الايمان والالتزام — فان التصور القرآنى للولاء غير واضح على ضوء ما تكشف عنه الممارسات فى ساحة الواقع البشرى .. ومن ثم تبدو الصورة مضطربة وهذا الاضطراب يعزى لأمرين أساسيين :

الأول : جهل بعض المسلمين بمنهاج الله قرآنا وسنة مما أدى لنزع سلامة التصور الايمانى ودفع تصورات بشرية حملتها الى النفوس مصادر بشرية . وكذلك جهلهم بواقعهم مما أدى الى اضطراب الممارسة الايمانية

الثانى : عدم توفر التدريب الايمانى الضرورى على قواعد الايمان فى حياة المسلم المؤسس على علم منهجى ومراقبة صادقة واعية وتوجيه ايمانى قادر ونصح خالص .

ومن ثم فان حركة الولاء كحقيقة للرابطة الايمانية السياسية ترتبط ارتباطا لا ينفصم بحقائق التكليف فى حدود الوسع امانة ومسئولية واستخلافا فى الحياة الدنيا للنهوض الى ممارسة منهاج الله فى واقعه البشرى ممارسة يتخللها الابتلاء والتمحيص بما يؤكد دور الانسان

ومسئوليته فى أداء الامانة ورعاية حق الاستخلاف أداء ورعاية يقودان المؤمن الى الثبات فى شدة الابتلاء •

والولاء لله يكشف كل ولاء زائف وباطل ، فالولاء الزائف والباطل هو كل ولاء لغير الله ايا كانت وجهته ونماذجه :

(الهوى ، الشيطان ، أولياء من اللظالمين فالظالمون بعضهم أولياءبعض اعداء الله من كافرين ومشركين ومنافقين وأهل كتاب) •

وهذا الولاء المنحرف يمثل منهجا مستمرا فى حياة الضالين ، يرسم لهم السلوك كله ويحدد لهم المواقف جميعها ، فهولا يمثل خطأ يعود عنه المؤمن أو زلة يتوب عنها الصادق أو اجتهادا أجازة شرع الله وانما هو عبادة لغير الله •• لذلك جاء النهى قاطعا عن اتخاذ أى ولى من دون الله •

ويصير الواقع من خلال سيادة عناصر الولاء الزائف أقرب الى الوصف القرآنى «ولو دخلت عليهم من اقطارها ثم سئلوا الفتنة لاتوها وماتلبثوا بها الا يسيرا (٢٨) حيث شاب واقع المسلمين اليوم الفتنة ، ذلك لأن الولاء تبدل والعهد مع الله قد انقطع أو على أحسن الأحوال بهتت معالمه فغاب البنيان المرصوص والأمة كتجسيد حقيقى وجوهر الجماعة وعناصر الرابطة الايمانية السياسية وخصائصها •

غير أن الرابطة الايمانية تظل تتمثل فى عصبة الايمان فى الأرض ثابتة مع الله صادقة العهد ممتدة مع الزمن « ومن المؤمنيين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر ومابدلوا تبديلا » (٢٩) •

ثانيا ـ الرابطة الايمانية السياسية : المفهوم والخصائص

تعتبر الرابطة الايمانية السياسية شكلا متميزا من أشكال العلاقات السياسية داخل المجتمع الاسلامى ، ذلك أنها تتسم بالربط والارتباط

ربط بين أفراد الأمة فى وحدة كيانية وأخوة تستند على الايمان ، وارتباط بالعقيدة الأساسية الواحدة كما يعد مجالها الحيوى ، السياسة بالفهم الاسلامى ، حيث تعد قياما للامر بما يصلحه وفق مقتضى الشرع لكل عناصر الأمة وكل مكونات الرابطة .

هذا وتجد تلك الرابطة التعبير الشائع لها فى فقه السياسة المعاصرة فيما يسمى بالعلاقة بين الحكم والمحكوم ، أحدهما يحكم والآخر يطيع فى شكل علاقة ثنائية فهى فى جوهرها علاقة تعبر عن خصوصية فى مفهومها وتميز فى خصائصها وأصالة فى عناصرها .

ووفق هذا التحديد السابق الذى يستند الى اللغة والأصول لهذا المفهوم وسياق الاطار التحليلى السابق للامة وخصائصها ودلالته على مفهوم الرابطة الايمانية وتحديد مضمون علاقة الانتماء ووجهة الولاء يمكن للباحث الاشارة الى أهم خصائص العلاقة السياسية أو بالأخرى الرابطة الايمانية السياسية فى الرؤية الاسلامية : —

١ — هذه الرابطة فرع على الأمة فى مفهومها الاسلامى : وهى لذلك علاقة تابعة تنبع من مفهوم العلاقة الدينية وتتحدد بها ، ومن هنا كان وصفها بأنها رابطة ايمانية سياسية ، حيث تعد علاقة المسلم بالشرع وتعاليمه وحدوده هى التى تحدد خصائص العلاقة السياسية وطريقة تأسيسها ونهجها .

ذلك أن الرابطة الايمانية السياسية تدخل ضمن اطار حقيقة « الحاكمية » باعتبارها الدائرة الأوسع التى تشمل كافة عناصرها ، وبما يضع الضوابط ويشير الى التحفظات حول مقولة « الحاكم والمحكوم » بحيث لاتجعل الاخذ بها على اطلاق ودون تحديد أو بيان ، فالحاكم ليس الا خليفة يلتزم بالشرع ، والعالم مستخلف فى علمه ، ومن ثم فهو ليس حاكما باطلاق واستقلال عن الشرع ، حتى وان سمى فى الاصطلاح بذلك ، والرعية مستخلفة كل فيما استرعى فيه ، والعناصر الثلاثة وفق

هذا التصور محكومة جميعا بشرع الله وانجاز المثاليــة الاســلامية وتجسيدها واقعا فى الزمان والمكان ، كما أنها جميعا حاكمة لا بمعنى مناكبتها للشرع والشرعية ولكن بمعنى استخلافها « ألا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته » (٣٠)٠

٢ ـــ هى رابطة مباشرة لا تعرف الوسيط ، ذلك أن العلاقة بين السلطة والرعية (الحاكم والمحكوم مجازا) هى علاقة بين طرفين يقف كل منهما من الاخر موقف مساواة لا يفصل أيا منهما عن الآخــر أى عقبــات اجتماعية أو نظامية ، بل أكثر من ذلك فانها تتكون فى جوهرها ليس من طرفين ولكن من عناصر ثلاثة (الخلافة ـــ أهل الحل والعقد والعلماء ـــ الرعية) حيث يلعب العلماء كطرف متميز فى هذه الرابطة دورا محوريا فى حركتها وفى مسيرة العناصر الحركية وفى فاعلية أهم المبادىء النظامية من « شرعية » وأمر بمعروف ونهى عن منكــر كما سيتبين ٠

٣ ـــ وهى لذلك علاقة مطلقة لا تعرف التمييز ولا مفهوم التنوع الطبقى بمعنى (التدرج التصاعدى) وهو ما لم تعرفه الرؤية الاسلامية والتى تنطلق أساسا من أن التمييز بين الحاكم والمحكوم هو تمييز وظيفى لا ينبع من متغير الانتماء أو الاستمرارية الوراثية ، فالخليفة ليس الا أحد من الرعية ولكنه أثقلهم حملا ولامجال لتمايز الا بمقدار الالتزام بالشرع ومقتضى الايمان « ٠ ان أكرمكم عند الله أتقاكم » (٣١)٠

٤ ـــ وفى هذا الشأن تقدم الرابطة الايمانية السياسية نموذجــا اسلاميا واطارا للتعامل السياسى ، حيث مفاصل الجسد السياسى تتعدد وتتنوع وتستقل عن شخص الحاكم (السلطة) ذاته ، ذلك أن التميز والتكامل الوظيفى كانا ضمن السمات التى تميز الرابطة دونما افتراض للتناقض أو الصراع ، ان التشريع بمعنى تخريج الاحكام ليس وظيفة للحاكم (السلطة) ٠٠ انما هو حق الفقيه ولا سلطان عليه الا ضميره ورقابة العلماء ، كذلك فان القاضى رغم أنه كان يستمد ولايته من الخليفة لانه كان يعين كوكيل عنه ، ظل محتفظا بتميزه واستقلاله بمعنى أنه لم يعرف نموذجا لخليفة ألغى حكما لقاض أو عدل فيه ٠

والواقع ان هذه الخصائص والجزئيات كثيرا ما يغفل عنها الفقه المعاصر عندما يصف الخليفة بأنه كان يجمع السلطتين الدينية والمدنية من منطلق التصور الذى فرضته نماذج الممارسة فى التراث الغربى الكاثوليكى ، فالخليفة تتمحور معظم وظائفه حول وظيفة آساسيه هى فقط تمكين المؤمن من أن يمارس تعامله الدينى ليحقق ذاته الاسلامية ولينطلق الى آخرته بنفس راضية مطمئنة •

٥ ـ هى رابطة عقدية جوهرها عقد البيعة وما يترتب على ذلك من قواعد فى التعامل أهمها سيادة القيم والمثاليات المطلقة التى لا تنبع من ارادة الحاكم ، حيث القيم دينية ، سماوية ، اخلاقية ، تسود (الحاكم) قبل أن تسود (المحكوم) ، وهى تمثل جوهر عقد البيعة وتعطى (للمحكوم) حق النصح والشورى والرقابة والتقويم وفق قواعد محددة ، بل تعطى له حق الخروج ، وفق قواعد منضبطة ، بل وتعده واجبا فى رفض الحاكم لأن ذلك يصير من قبيل الطغيان •

٦ ـ يترتب على كل ما سبق أهم الخصائص والقواعد التى تحكم حركة الرابطة الايمانية السياسية وهى التكافل السياسى ، وهو منحى لا شك فى الفهم يؤثر فى فقه الواقع على حقيقته وتفاعل عناصره ووقائعه وهو ما يعنى أن المسئولية عن التقصير تقع على عاتق عناصر الرابطة الثلاثة فى تفاعلها ، وأن الاصلاح والتجديد السياسى لايتم الا بالتحريك على المستويات الثلاث فى اطار رؤية اسلامية واعية تتبصر حقيقة التوجيهات القرآنية « واتقوا فتنة لا تصبين الذين ظلموا منكم خاصة » (٣٢) • « وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمين » (٣٣)•

وتجد حقيقة التكافل السياسى تفسيرها فى الحقوق والواجبات التى ترتبط بالاخوة الاسلامية والتضامن الاسلامى •

٧ ـ وفى هذا السياق ـ الذى يأخذ فى اعتباره الاطار التحليلى والفكرى للرابطة ـ فان مفهوم الولاء فى جانبه السياسى فى ظل الرؤية الاسلامية والذى يرتبط بحركة الرابطة انما يؤكد على قواعد أساسية :

(أ) أن الولاء للامة فى استنادها الى الشرع وليس للنظام •

(ب) أنه علاقة تربط (المواطن) الرعية بالامة ، ولذلك فهى تربط المسلم كما تربط غير المسلم طالما كان هذا الاخير يعيش فى داخل الامـــة •

(جـ) الولاء مطلق وغير مقيد ، كما أنه لا يتعارض مع مقاومة الطغيان أو الخروج على السلطة بحق ، بل ان الاستجابة الى ذلك هــو تأكيــد للولاء •

(د) كما أنه فى ارتباطه بالطاعة وتأسيس الطاعة بدورها على الالتزام بالشرع لا يعنى الاكراه ولا يقبله ، بل يحدد فى ظل العلاقة التعاقدية أسس الطاعة بشكل منضبط يحكم السلطة كما يحكم الرعيــة •

٨ ــ هى رابطة جوهر وظيفتها الوظيفة الحضارية ، وهذه الطبيعة المتميزة تترك دلالاتها على جميع عناصر ومتغيرات النموذج السياسى الاسلامى ، فالدولة وظيفتها الدفاع عن العقيدة وأساس شرعية السلطة ومحور وجودها هو نشر الدعوة •• وهذه الوظيفة لا تقتصر فقط على القيادة بل تمتد الى الفرد فى ان يمارس بعمله وان وان يدفع بسلوكه حقيقة التطور السياسى الذى هو نشر الدعوة بشكل أو بآخر ، حيث تقتضى الرؤية الاسلامية أن على الرعية ألا يقبل وألا يصمت أو يستسلم ازاء ما يمكن ان يكون متناقضا مع مثالية الجماعة الاسلامية (النهى عن المنــكر) •

فالدعوة الاسلامية تتجه الى وظيفة الجماعة فى النطاق الحضارى والعلاقة السياسية ــ أو بعبارة أدق الرابطة الايمانية السياسية ــ تنبع من مفهوم عام مطلق وهو أن الامة هى التجمع الحضارى الدينى وليست مجرد التقاء عنصرى ، وسلطة الامــة ــ دون الحديث عن سلطــة (الحاكم) ــ ليست مطلقة ولكنها مقيدة بالتعاليم الدينية ، والالتزام

بالاخلاقيات فى نطاق الحركة السياسية هو أمر يتجه الى (الحـــاكم والمحكوم) فى آن واحد ، وعلاقة التضامن تنبع من فكرة وحدة التجمع السياسى وليست امتدادا لعلاقة الدم ••• الخ •

٩ — وهى لذلك علاقة كفاحية ، فمفهوم الدعوة ونشر تعاليم الاسلام انما ينبع من طبيعة العلاقة الدينية ، ويفرض على الرعية أيا كان موقعها من السلطة الدفاع عن المثالية الحركية بجميع الادوات والوســائل (الجهـــاد) •

١٠ — وجميع هذه الخصائص ترتكز الى مفهوم واحد وهو أن الرابطة السياسية فى المجتمع الاسلامى كانت تمتاز بالبساطة بحيث لم تعـــرف لا التجريد المثالى الذى عرفته الحضارة اليونانية ، ولا التركيب النظامى الذى عرفته الحضارتان الرومانية والكاثوليكية ولا الاستيعاب المطلق الذى سيطر على نموذج الدولة القومية (٣٤)•

وهذا المفهوم « الرابطة الايمانية السياسية » من حيث تعـــريفه وخصائصه يجد تميزه من خلال عرض مناقضه المتمثل فى « العـــلاقة الفرعونية السياسية » من خلال تعريفه وخصائصه وعناصره • ويشكل هذا وذاك أداة هامة لتحليل الواقع العربى المعاصر ودراسة ومواجهة أزمـــاته •

أشار الباحث الى أن أهم خصائص الرابطة الايمانية السياســية « التكافل السياسى » بين مختلف عناصر تلك الرابطة (الخلافة — العلماء وأهل الحق والعقد — الرعية) (٣٥) ، بحيث تشكل فى مجملها نوعا من التميز الوظيفى وفى تفاعلها حركة للتكامل الوظيفى فيما بينها ، فهى تجمع بذلك بين التميز الوظيفى والتكامل الوظيفى فى آن واحد ، ويزكى هذا التصور مقومات ثلاث :

الاول : فكرة الأمة فى تصورها الاسلامى القرآنى ، حيث للأمـــة عملها — وأجلها — وكتابها — وحسابها ، بحيث تعبر فى الاساس عن

شخصية معنوية تؤكد حقيقة التكافل •

الثانى : تميز الأمة بصفات الأخوة والتضامن فى كل حـركة من حركاتها ، بما يضفى على التعامل السياسى شكلا وجوهرا متميزا يعـد فيه الشرع مرادهم والعقيدة قبلتهم •

الثالث : ويجد هذا وذاك تكييفه الفقهى الشرعى فيما أسمى بفروض الكفاية ، وعظم أثرها فى حركة الأمة حيث تتساند مع ما سبق فى أبراز قيمة التكافل فى المسئولية عن العمل ابتداء ، وعموم الاثم للأمة فى حالة التقصير انتهاء ، وضرورة التكافل فى القيـام بالغرض على مقتضـاه تغييرا واصلاحا •

وكما اشار الباحث آنفا فان هذا التصور انما يشكل فى جوهـره نظرية متكاملة الاسس والقواعد باعتبـارها أداة تحليلية سـواء فى التعرف على « المسئولية فى التقصير » أو « مستلزمات الاصـلاح والتجديد السياسى » •

كل هذا انما يشير الى منظومة متميزة من المفاهيم تشكل عنـاصر الرابطة الايمانية السياسية فالخلافة ليست مبنى ونظاما انقضى زمانه بل هى معنى وحركة متميزة السلطة والولاية تختلف — وربما يتناقض — اذا ما دققنا النظر — مع المعانى الشائعة للسلطة ومفاهيمها فى الخبرة المعاصرة •

كذلك فان العالم ووظيفته السياسية ، والكفاحيـة والتى ترتبط بالشرع ابتداء وانتهاء ، وتتواصل مع السلطة والرعية تعاملا ، انمـا تعبر عن شكل متميز لحركة العالم ، يفقد العالم صفته هذه اذا ما انحرف عنها أو اذا لم يؤدها على مقتضاها بشروطها وحدودها •

وأخيرا تأتى الرعية لتعبر عن مفهوم متميز لا يعالج الامور انطلاقا من تملقها تحت مسميات شاعت فى الخبرة المعاصرة من « ارادة الشعب

ـ وحكم الشعب ـ وروح الشعب » ولكن تعطيها دورا مخصوصا يعبر عن انسجام فى مجمل المنظومة التى تربط بين عناصر الرابطة الايمانية السياسية ، دون امتهان لها ولدورها وأهمية وظيفتها فى الأمة ، دون تملق لها بتعبيرات شكلية فارغة المضمون والمعنى فى الممارسة والحركة تستخدم لتبرير حركة السلطة واستبدادها وطغيانها • والأمر يحتاج الى مزيد من البيان لعناصر تلك الرابطة •

أولا الخلافـة : تبدو الخلافة كأحد العناصر الأساسية والتكوينية فى الرابطة الايجابية السياسية ، بحيث تعبر عن تصور متميز للسلطة السياسية من حيث معاينها وطبيعتها ، وتكييفها وطرق اسنادها وشروطها ووظيفتها • والخلافة تعبر عن نموذج للسلطة يشكل واحدا من أهـم القوى فى عملية التغيير ويفترق افتراقا أساسيا عن النموذج الفرعـونى السائد فى العلاقة الفرعونية ، واذا كان مفهوم الخلافة هو الأكثـر دورانا فى التراث السياسى الاسلامى فانه ليس المفهوم الوحيد للتعبير عن حقيقة « السلطة » بل ترتبط به مفاهيم أخرى تشكل منظومـة فكرية وحركية للسلطة فى الاصول والتراث الاسياسى الاسلامى(٣٦) • والخلافة باعتبارها معنى ومبنى ، ليست مؤسسة سياسية فحسب ، أو تقتصر على معانى الخلف للسلف فى السلطة ، كتعبير يستخدم فى كتابات سياسية حديثة حول الخلافة السياسية ؛ وهذا وذاك ان كانا ضـمن معاينها المتعددة الا أن قصر المفهوم على ذلك ، يؤدى ألا تبدو الخلافة على حقيقتها والتعبير عن جوهرها كأحد العناصر الأساسية فى الرابطة الايمانية السياسية ، وكعروة من عرى الاسلام لأن الخلافة ـ كمعنى سياسى ـ ليست الا اشتقاقا من مفهوم الخلافة الانسانية فى كليتها وشمولهـا •

والخلافة وفق هذا التصور ـ لفظ قرآنى ورد فى معرض الخلافة العامة التى جعلها الله لبنى آدم فقال تعالى « اذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الأرض خليفة »(٣٧) • وقال تعالى : « لو نشاء لجعلنا منكم ملائكة فى الأرض يخلفون »(٣٨) ، ويعد خليفة الرسول فى نظر المسلمين

عامة نائبا عن النبى (ص) أو وكيلا له فى كافة الأمور وهو بعد وفاة النبى انما هو نائب معنى لا حقيقة ، بما يؤكد حقيقة السلطة وارتباطها بالشرع « حراسة الدين وسياسة الدنيا به » سواء تعلق ذلك بكونها اشتقاقا من الخلافة الانسانية فى الارض أو أنها خلافة بعد موت النبى (ص) ، بحيث يجب أن يكون نموذج الخلافة تابعا للنبوة فى تحريها للتعاليم الالهية .

ووفق هذا السياق لايعد مفهوم الخلافة مخترعا بلا سابق مثال ولكن وروده الشرعى محقق قرآنا وفى السنة الصحيحة ، حتى أنه قد أطلق فى حديث رسول الله ليعبر عن حركة السلطة السياسية من مثل ذلك « ... عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى ... »(٣٩) .

غير أن هذا القول لا ينفى أن مسمى « الخلافة » اصطلاحا قد حدث بصدده اجتهاد ، ولكنها اجتهاد فى اطار التخريج للاصطلاح واطلاقه على السلطة السياسية خاصة (اجتهاد وكشف) ، وهو فى هذا كله انما يحمل كل معانى الخلافة ويعد امتدادا لها ، وبهذا فان ورود مسمى الخلافة قرآنا وسنة لا ينفى كون هذا اللقب هو لقب اصطلاحى فرضته حقيقة الاجتهاد وولدته الظروف ، كما تولد الأسماء لمسمياتها ولكنها لبست ولادة بلا أصل فى الشرع .

وليس الخليفة حامل هذا اللقب - صاحب شرع - وانما هو واحد من آحاد أتباع هذه الشريعة ، فاذا جعلوه أميرا لهم أو حاكما عليهم فليس له فى مكانه الجديد هذا الا ما كان له من قبل أن يقوم فيه ، وينزل هو والناس جميعا على حكم الشريعة سواء بسواء .

وقد تظاهرت أمور كثيرة للتفريط أو الافراط فى هذا المفهوم فمنهم من جعله مبنى لا معنى ، ومنهم من جعله معنى قد ولى زمانه ، ومنهم من خلع عليه صفات القداسة والجلال والعصمة حتى يرتفع به أحيا

فوق ما ينبغى أن يكون للنبى من قداسة وجلال وعصمة ، ومنهم من فرط فطفق يطلق مسمى الخلافة على أى سلطة كانت بلا حد أو ضبط وبلا قيد أو شرط ، وبين مفهوم الخلافة والولاية خصوص وعموم ذلك أن الولاية اصطلاحا تتسع لتشمل كافة الولايات غير الولاية العظمى (أى الخلافة) التى اصطلح على الاشادة بها الى رأس السلطة السياسية تمييزا عن مختلف الولايات الأخرى ، فى هذا الاطار تعد فكرة الولاية تصورا متكاملا للخلافة كتعبير عن حقيقة الاستخلاف فى كل ولاية عامة ، والامانة كتعبير عن حقيقة الأمة والقدوة ، والامارة كتعبير عن حقيقة الطاعة والشورى ، وسلطان وسلطة كتعبير عن حجية وبرهان لا تسلط وجبرية وحكم فى تعلقه بالحكمة والحاكمية وتدبير كتأصيل للحركة وسياسة للقيام بالأمر بما يصلحه ، ورعاية لحراسة الشرع والشرعية والرعية وولاية ونعنى أساسها شرع الله ، كل هذا يعدد الى عقيدة التوحيد جملة وتفصيلا ، قواعد ومقاصد •

وفى هذا الاطار تبقى الخلافة حقيقة شرعية ومعنى متميزا لا مبنى فحسب وتعبيرا عن مبادىء أساسية يجب مراعاتها وتجسيدها كمؤسسة شرعية متميزة التأسيس ، محققة الاختيار والرضا ، متكاملة الشروط والضوابط ، مجسدة للوظائف والمقاصد ، وتتساند معها مفاهيم وتسهم فى بيان معاينها ، ومفاهيم أخرى تفترق عنها •

وظيفة السلطة فى الأمة الاسلامية .

ان انجاز السلطة للوظائف الأساسية فى الامة الاسلامية انما يعبر عن شرعية حركتها وممارستها ، بينما يؤدى التقصير فيها الى تصدع الشرعية أو نقصانها • مما قد يؤدى الى فقدانها كلية حتى وان نصبت السلطة بالطرق الشرعية المعتبرة •

وقد أكد الباحث منذ البداية أن الخلافة استخلاف سياسى فى حقيقتها وأن الامامة(٤٠) ذات ارتباط وثيق بكيان الامة لا من حيث أنها من جذر

لغوى واحد فقط بل من حيث الوظيفة الاساسية للسلطة انما تتمثل فى حفظ كيان الامة الاسلامية واقامة أركانها وهو ما يستلزم وظيفتين كليتين متلازمتين - تتفرع عنهما وظائف أخرى - هما الوظيفة العقيدية والوظيفة الاستخلافية • غير أن تحديد هذه الوظائف لمؤسسة الامامة لا يعنى بحال اعفاء العلماء والرعية من القيام بهذه الوظائف لانها وظائف للامة بكافة عناصرها ، لكن يقع على الامامة العبء الاكبر فى القيام بها ومساندة عناصر الامة الاخرى فى أدائها أداء بحفظ كيان الامة ويجسد الشرع كحركة حياة شاملة مستمرة(٤١) •

١ - الوظيفة العقيدية .

وهى فى جوهرها ليست الا حراسة للدين بما يؤكد الوظيفة الدينية للامامة وهى وظيفة كما نوه الباحث من قبل ترتبط بالامة ، ويعد مقام الامام فيها انه الأثقل حملا ، فهى ترتبط بحركة الفرد والجماعة والامة بأسرها من حيث ينبغى على المؤمن ان يبذل أكبر الجهد فى تصحيح الاعتقاد حيث تشكل العقيدة محورا للتفكير وقاعدة للسلوك(٤٢) •

ومن ثم فان طرح مفهوم الوظيفة العقيدية فى الرؤية يفترض التساند بين مجموعة من المفاهيم الاساسية : الامة الاسلامية والامامة والسياسة الشرعية والرعية المؤمنة وأخيرا مفهوم الدين والشرع الاسلامى •

الامة الاسلامية تعنى جانب الفكرة والاعتقاد ، والامامة لا تعنى فى جوهرها الا حراسة للدين وسياسة الدنيا به ، والسياسة الشرعية لا تعنى الا تدبير الامر بما وافق الشرع ، والمؤمن هو ذلك الانسان العقائدى والذى تحكمه العقيدة الاسلامية فكرا وحركة ، ومفهوم الدين يعنى المنهج القويم - فكرا وحركة - اعتقادا وعملا وما يعنى أن الدين سياسة والسياسة دين •

وربما يكون هناك تشابه أو تقارب بين الدولة الشيوعية والدولة الاسلامية من حيث أن كليهما تؤمن بالوظيفة الاتصالية ، لكن رغم ذلك فان الفارق واضح ، فالتشابه محوره لغة العقيدة بين المواطن والدولة لكن الخلاف الاساسى يقع فى تكييف محتوى العقيدة ، فهو دينى حضارى فى الرؤية الاسلامية ، وهو أيدلوجى حركى فى التقاليد الشيوعية .

الوظيفة العقيدية بمعنى عام تعنى أن واجب الدولة وعلى رأسها الامامة ان تحدد موقفها بوضوح من حيث المثالية السياسية وان تجعل من دفاعها عنها وعن صورة معينة من صور الوجود الحضارى أحد أسسها القانونية بل واحد اسس شرعيتها .

من ناحية أخرى فان مفهوم الوظيفة العقيدية والاتصالية داخل فى اطار الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ذلك أن هذا المبدأ يتضمن عملية ذات بعدين يتصل أحدهما بالدعوة والتوجيه والثانى بالتربية والتنظيم ومن المعلوم ان الامر بالمعروف والنهى عن المنكر كمبدأ يقتضى أن تعنى الأمة باصلاح نفسها كما تدعو غيرها الى دين الله تعالى من حيث يتضمن تمكين المسلم من تحقيق ذاتيته الفكرية ، بحيث تصير وظيفة الدولة لا تقتصر على أن تقيم نظاما يحمى القيم الاسلامية بل وأن تمكن أيضا الفرد المسلم من أن يحقق تلك القيم على مستوى سلوكه الفردى(٤٣) . فانها تتضمن نشر الدعوة وتنظيم عملية الجهاد .. انها حركة تنبثق عن التوحيد كقاعدة وتنتهى اليه كمقصد أعلى وهى فى مسيرتها تلتزم بحقائق الاستخلاف .

٢ ـ الوظيفة الاستخلافية .

وهى ليست الا تعبيرا عن حقيقة ما أسماه الباحث الاستخلاف السياسى ، انها وظيفة بناء نظام سياسى يعبر عن المفاهيم والمثاليات التى صاغتها المصادر المنزلية ، فالاسلام لم يفرض نموذجا أو شكلا سياسيا معينا ولكنه وضع مجموعة من المبادىء الكلية والاصول

التأسيسية وكذلك مجموعة من القواعد النظامية تشكل فى مجملها نسقا قياسيا يعبر عن تلك المثالية • ومن ثــم تصير أهــم قواعد الوظيفة الاستخلافية فى المجال السياسى هى بناء ذلك النظام القادر على تحقيق أو الاقتراب ـ اجتهادا وتحريا ـ لذلك النسق القياسى كما فرضتــه الاصول المنزلية ، انه نظام يستند على الحاكمية كأساس للشرعية وسياسة الدنيا بمقتضى الشرع •

بهذا المعنى فان ثمة وظيفتين تشملهما الوظيفة الاستخلافية :

الاولى :

وظيفة العدالة : حيث تجسد حقيقة العدالة كمحور لنظام القيم الاسلامى والقيمة العليا ، فلا تفهم المساوأة الا فى اطارها ولا يمارس الاختيار الا بالتزامها • وهى لا تشكل مجرد التزام على مستوى الاداة الحكومية ازاء المسلم ، أو مجرد شرط يجب أن يتوفر فى كل من يمارس السلطة ، بل هى واجب على الدولة لكونها دولة •

ولذلك فهذا الالتزام وهذا القيد فى الممارسة لا يتجه فقط نحو كل مسلم بل هو يتجه الى كل رعية ، مسلما كان أو غير مسلم مادام يعيش على الارض الاسلامية • ووظيفة السلطة فى الدولة الاسلامية ترتكز حول تحقيق وظيفة العدالة فى أوسع معانيها سواء فيما تعنيه من وظائف تترتب عليها مثل الوظيفة الجزائية التى تتمثل فى اقامة الحدود وغيرها من عقوبات تعزيرية ، والوظيفة التوزيعية التى تتمثل فى تدخل الامام فى الملك والاموال بما يحقق المصالح الشرعية سواء كانت عامة أم فردية •

الثانيــة :

الوظيفة العمرانية الانمائية : وذلك بتحقيق الامن النابع عن انجاز وظيفة العدالة فى شقيها الجزائى والتوزيعى علــى مقتضى الشرع والمصالح الشرعية وباعتبار أن ارساء الأمن كوظيفة أساسية ووفــق

المتسقة الشاملة انما يشكل اطارا هاما لعملية : العمران والانماء وتحقيق وظيفة التغيير والتطوير وفق قواعد عملية الاستخلاف •

وفى اطار التلازم الوظيفى بين الوظيفة العقيدية بتفرعاتها المختلفة والوظيفة الاستخلافية بتنوعاتها يمكن انجاز المقاصد الشرعية فى اطار تحقيق الكليات الخمس وفق تلمس مدخل المصلحة الشرعية كمددخل منهاجى منضبط يعنى بالتنظيير كما يعنى بالحركة ، وبما يؤكد منهاجية التغيير القائمة على أساس أنها تنبع عن عقيدة التوحيد وتنتهى اليها(٤٤)•

ثانيا : أهل الحل والعقد

(العلمــاء)

يشتمل هذا المطلب على عنصر بالغ الأهمية من العنــاصر التكوينيــة للرابطة الايمانية السياسية ، وهو أهل الحل والعقــد •

وتبدو أهمية « أهل الحل والعقد » باعتبــار أن الرغبة هى القــاعدة الأساسية التى تفرز هذه الجماعة ، كما أن الوظيفة الأســاسية لهـذه الجماعة تتجه بالأساس الى الرغبة صيانة لحقوقها قبل السلطة فى حدود الشرع ، وناقلة لطالبها فى تعاملها مع السلطة حيث تشكل هذه الجماعة واسطة أساسية بين الراعى والرعية •

عناصر أهل الحل والعقد •

يمكن التمييز بين ثلاثة عناصر داخل جماعة أهل الحل والعقد تقــوم بدور هام فى بناء النظام الســياسى الاســلامى ، فمن الملاحظ أن كتب السياسة الشرعية وكتب النفقه الاسلامى بصفة عامة تشير الى مصطلحات ثلاثة يراها الباحث داخله فى مصطلح أهل الحل والعقــد بحيث تشكل عناصره المتداخلة والمترابطة وهى : —

أهل الاختيار وأهل الشوري وأهل الاجتهاد ، ويبدو أن تلك التميزات

لم تكن عبثا أو ترادفا لغويا بقدر ما تعبر عن عناصر متمايزة مع ارتباطها بوظائف محددة(٤٥) •

وقبل الحديث عن تلك العناصر المتمايزة ينبغى توضيح معنى مصطلح أهل الحل واللعقد •

فالمصطلح يشير الى عنصر التأثير الاجتماعى الذى يتمتع به فريق من الناس بحيث يكون انحيازهم لشخص أو لرأى أو قرار مدخلا كافيا لرضا الناس به ودخولهم فيه وانصياعهم لحكمه(٤٦) غير أن تفسير عنصر التأثير الاجتماعى يجب الا ينصرف الى تجاهل ذلك التميز فى المفهوم وهو ما يؤثر بالتالى على فهم شكل العلاقة السياسية ، وبما يعنى أن اعطاء هذه الجماعة خاصة العلماء منها دورا ووظيفة سياسية تشكل جوهر الحركة والتمسك بالشرع وتحقيق الشرعية ، حيث أن قضية الشرعية لا تثار بصدد (السلطة) فحسب كأحد عناصر الرابطة السياسية بل هى تثار بصدد حركة أهل الحل والعقد ، خاصة جماعة العلماء وشرعيتها فى تمثيل الشرع سواء كان هؤلاء يتولون سلطات عرفية وولايات سياسية ودينية من أمراء وأهل شوكة وبطانة الحاكم أو يمثلون أهل الشورى أو يمثلون فئة أهل الاجتهاد والعلم من عالم مجتهد فقيه أو مفتى أو قاض أو محتسب أو من هم فى حكمهم •

ومفهوم أهل الحل والعقد وصفاتهم وشروطهم ، وارتباط هذا جميعه بالشرع تأسيسا وحركة يقتضى التمييز بينه وبين بعض المفاهيم السياسية التى تفرضها التقاليد المعاصرة ومنها : —

١ — مفاهيم الصفوة أو النخبة الشائعة فى علم السياسة المعاصرة خاصة من حيث الأسس التى تستند اليها غير أساس الشرع •

٢ — كما أنه يتميز بصفة خاصة يسمى بحكومة التكنوقراط ، أو الفنيين(٤٧) فهو وأن اهتمت بقضايا الاختصاص حيث تجعل رأيهم نافذا الا أن هذا الرأى ليس استقلالا عن أطر الشرع والشرعية •

٣ - كما أنهم يتميزون عن مفهوم الحزب بالمعنى المعاصر فى علم السياسة وكذلك جماعات الضغط والمصلحة خاصة من حيث مقاصدها وفهم عناصر المصلحة التى تسعى اليها ، ذلك أن حركتهم فى ارتباطها بالشرع تجعل من مدخل المصلحة الشرعية المنهج السليم فى الاقتراب من فهم المصلحة خاصة كانت أو عامة .

٤ - كما أنهم بالجملة ليسوا كالجماعات الوسيطة بصفة عامة والضرورية لحركة الرعية والتعبير عن ارادتها ، ولكنهم جماعة وسيطة بمواصفات وشروط غير مانعة للممارسة المباشرة من قبل الرعية .

٥ - كما أن هذا المفهوم يفترق عن مفهوم « رجل الدين » الذى شاع فى الممارسات الكنسية فى العصور الوسطى فى الخبرة الغربية(٤٨) .

ان مفهوم أهل الحل والعقد وشيوعه فى كتب الفقه السياسى الاسلامى استنادا الى الاصول الاسلامية يتضمن فى حد ذاته الاشارة الى مفاهيم « العقد .. والعهد » و « الميثاق » كأساس لتشكيل النظام السياسى وعقد الرابطة الايمانية السياسية وبما تفيد فكرة العقد سواء فى تأسيس السلطة أو فى تنصيبها أو فى حركتها أو فى الخروج عليها وفى اطار تأصيل القاعدة أن المسلمين عند شروطهم ما لم يخالفوا شرعا وشرعية(٤٩) وفى هذا السياق يمكن الاشارة الى نماذج ثلاثة تعتبر عناصر لمفهوم أهل الحل والعقد . ؟

أهل الاختيار .

هم أولئك الذين يتولون عملية الاختيار من بين الذين يصلحون للامامة خاصة مع تعددهم ، ومن ثم فان أهم وظائف هؤلاء هى « الاختيار للامامة وتوليتها » ، غير أن عملية الاختيار ليست منفكة من حيث الشروط عن عمليتى الشورى والاجتهاد ذلك أن هذه العمليات متلازمة للوصول الى اجماع حول اختيار أحد المرشحين للامامة فى بلاد أو فى بلد واحد ، فعليهم أن يجتمعوا على الاصلح والأقوم بامامة وان يقصدوا فضل الدين

ويجتهدوا فى الابتداء فى زوال الاختلاف ، وسلوك هذا السبيل يوصلهم للمقصود وللظفر بالأصلح واذا لم يكن لبعضهم مزية فهم مخيرون ويصبح اجماعهم على ذلك اذا قصدوا طريق الدين وطلب الصلاح وطلب الفلاح ولمعرفة دور أهل الاختيار فى عقد الامامة ينبغى مناقشة أمرين : —

الاول : خاص بالعقد وتكييفه •

الثانى : خاص بالعاقدين بين صفتهم وشروطهم •

١ — ففى صفة العقد : —

(أ) يجب أن يقع لمن يصلح للامامة ولا يكون اماما الا بهذه الشروط •

(ب) أما الشرط الثانى فهو الا يعقد لغيره والا يقارن هذا العقد عقدا لمثله يصلح للامامة •

وشروط الصلاحية للامامة من أهم الشروط ذلك أنه لو لم يصلح للامامة لم يعد بالعقد اماما ومراعاة هذه الشروط — وفق مقتضى الشرع — واجب على جملة المتعاقدين (أهل الاختيار) تحريها والافسد العقد لعدم توافر الصلاحية وبطل تولى الامام لأن العقد فاقد لشروطه •

كذلك فان عقد الامامة مراضاة واختيار وهذا يعنى من ناحية أنه لا تصح البيعة تحت ظروف الاكراه والقسر لأهل الاختيار ، من حيث يعتبر تغلبا لا عقد امامة ، مهما اتخذت من صيغ شكلية لبيعة مظهرية أو خلافة ، وكما يعنى من ناحية أخرى أنه لابد من قبول « الامام » للاطلاع بمسئولياته التى عليها علبه الامامة كمنصب أعلى فى الأمة الاسلامية فلا بد من أن يقترن بهذا العقد قبول منه ليصير اماما لأنه مالم يقبل لا يصير اماما •• لأنه أعرف بنفسه وبباطنه منهم فربما يقتضى تحريم دخوله فى الامامة •• فلابد من اعتبار الرضا والقبول فيه •• » غير أن حقه في رفض الامامة ليس مطلقا وانما هو مقيد خاصة اذا كانت صفات

الامامة غير مجتمعة فى أحد سواه عند ذلك يغلب الالزام والتكليف جانب الاختيار « لأن قبوله قد يكون فرضا معينا » •

والقبول فى هذا المقام ليس قبولا شكليا لأنه سيرتب التزامات بمقتضى العقد ومن هنا « فاننا لا نعنى بالقبول مثلما يعنى عند كثير من الفقهاء•• اظهار هذه اللفظة بل اظهار الدخول فيما التمس منه واظهار الرضا به كالقبول فى هذا الباب •

فالامامة على حد تعبير الماوردى « عقد مراضاة واختيار لا يدخله اكراه ولا اجبار (٥٠) وكما أكد البعض من أن الولايات اجمع لابـد فيها من الاختيار (٥١) •

وفى هذا الاطار الذى يؤكد بناء المفاهيم الاسلامية السياسية وضرورة ضبطها فانه لا يمكن تجريد العقد والبيعة من أهم محتوى لهما وهـو (الرضا والاختيار) ذلك أن البيعة فى فترات كثيرة من تاريخ المسلمين قد فقدت مضمونها من كونها رمزا للمراضاة والاختيار فصارت عملا اكراهيا وشكلا دون مضمون ، ومن هنا كان التـأكيد • • ولسـنا نعنى بالعقد البيعة التى هى صفقة باليد وانما نعنى الرضا والانقياد واظهار ذلك•• والرضا من جانبين المعقود له (أى امام) والعاقدين له (أى أهل الاختبار) وهذه الشروط وجب التأكيد من انصاف العقد بها حتى يصير عقدا شرعيا تتوم به الامامة اختيارا (شورى واجتهادا) لا (غلبة وغصبا)•

٢ ـ اما فى صـفة العاقدين(٥٢) (أهـل الاختيـار) فينبغى توافر الشروط التالية فيهم :

(أ) لابد من كون العاقدين من أهل العلم العارفين بمن يصلح للامامة ومن لا يصلح لها ، وبجملة الدين ، لأن من لا يعرف جملة الدين لايعرف من يصلح للامامة ، ومن لم يعرف ذلك لم يكن له طـريق الى اختيـار الامام •

(ب) لا بد أن يكونوا من أهل الرأى لأنه يحتاج فى ذلك الى تقديم واحد على آخر (قضية اجتهادية) لأحوال ترجع الى الدين والى الشجاعة وغيرها .

(جـ) لابد أن يكونوا من أهل السير والصلاح ليوثق باختيارهم وذلك لأهمية الامامة وخطرها ذلك لأن أمر الامامة أعظم من غيرها من الولايات فاذا قدح الفسق فى جميعها — أى الولايات — وقدح فى الشهادة والقضاء فان القدح فى اختيار الامام اولى .

(د) ولا يشترط ان يكونوا من أهل الفضل ، ولا أن يكونوا أفضل من فى الزمان أو كالافضل ، لأنه قد ثبت أن فيمن عقد لأبى بكر من لم يقاربه فى الفضل .

(هـ) ومن ثم فان أهل الاختيار هم أهل الحق أو العاقدون وهم « أهل الشوكة » و « العصبية » ضمن هذا السياق ، ولا يجوز ان يتصدر لنصب الامام أو أن يعقد له « الا أهل الحق دون من خرج عنهم » اما وأن أهل الحق قد انتشروا فى البلاد فهل يجب أن يكون لكل واحد منهم أن يقيم اماما ؟ والحق ان فرض نصب الامامة من فروض الكفايات « وأن أول الوجوب يتعلق بمن هو يحضره الامام ، فاذا شاع الخبر فى الجميع وتمكنوا من نصب الامام ، فقد وجب على كل واحد القيام بذلك ، لكن لمن هو يحضره الامام مزية .. والا .. لو قام به بعضهم لسقط عن الباقين » .

وفى اطار فقه الواقع الحالى الذى لا يجعل من قضية شيوع الخبر اشكالا يخاف من اشتراطه تأخير نصب الامام وما يترتب على ذلك من مضار ، فانه مع تقدم وسائل الاتصال والاعلام وتبين الاراء يصير شيوع هذا امرا ميسورا وقيام هؤلاء به أمرا متعينا يقع فى الطاقة والاستطاعة ولا ضير فى ايجاد تكوين مؤسسى تصير وظيفته تنصيب الامام . وفى اطار اختيار جماعي وشوري يقوم به من يتوفر فيهم الصفات السابقة .

(و) وفى ضوء هذا الشرط السابق يجب مراجعة شرط العـدد فى العاقدين ، ذلك أن التساهل فى قضية « العدد » كان ولاشك بابا من أبواب « فرض البيعة » وتفريغها من مضمونها فى الاختيار والرضا بحيث اقتصرت على الشكل ، حيث تصير قضية العدد عاملا مساعدا فى اضفاء شرعية غير حقيقية على البيعة ، فالتحكم فى العدد القليل أيسر من التحكم فى العدد الكثير ، والحق ان البعض قد نظر اللى قضية العدد فاتخذ خط التنقيص فيه ترضـيه لامـراء التغلب والغضب ، والاقر للصواب — مع تعقد الحياة السياسية ونمو المجتمع — أن يزيد العدد المشترط للقيام باختيار الامام •

بيد أن مراجعة هذا الامر قد صارت ضرورة لتعميم مفهوم البيعـة الحق الذى صار ذكره يرد استثناء بعد أن كان قاعدة ، وصار الاستثناء المتمثل فى جواز امامة المتغلب الذى يسمى تأدبا « مبايعة الفرد لنفسه» قاعدة •

وفى هذا الاطار يجب مراجعة مقولة أنه قد « ثبت عند كل من يقول بالاختيار أنه اذا حصل العقد من واحد برضى أربعة صارا اماما ورفض الدعوى القائلة بأنه « اذا سعى الواحد من المؤمنين فى كونه اماما فانه يصير بذلك اماما ••• واذا كان واحد اجاز أن يصير اماما لبيعته فقط •• ولا جواز كون الامام بعقد الواحد(٥٣) •

والمراجعة المبتغاة هنا ليست مراجعة تاريخية ولكنها مراجعـة فى ضوء ظروف الواقع حيث ذيوع وسائل الاتصال والاعـلام وتقدمهـا وانتشار أهل الاختيار وامكان تنظيم فى شكل مؤسسى •

أهل الشـورى •

لا يزعم الباحث أنه سيتقصى هذا الموضوع جامعا كل أطـرافه العلمية كموضوع طرقه الكثيرون ، وانما سـيعالج جـانب وظيفة الشورى وتطبيقها من خلال أهل الشورى وما يرتبط بذلك من أمور تعين على وضوح ذلك الامر وبيانه •

واذا كان قد دار جدل الشورى وحقيقتها ومحصلتها وطبيعتها ومدى الزاميتها وحدودها فان تمييز أهل الشورى ضمن جماعة أهل الحل والعقد لم يلق الاهتمام الكافى فى الفقه السياسى الاسلامى قديما أو حديثا ، حتى فى الكتابات التى تخصصت فى هذا الأمر .

فالشورى على أهميتها فى حياة الأمة وحركتها تفرض البحث فى قضية : ــ هوية أهل الشورى ومن يختارهم وما هى الشروط الواجب توافرها وما أعدادهم ؟(٥٤) .

ورغم الأهمية الحيوية لتلك الأسئلة فان البحث النظرى فى الشورى لايقدم جوابا كافيا فى هذا المقام ، بينما أن متابعة مجموعة وقائع الشورى فى المجتمع المسلم الأول فى عهد الرسول (ص) والخلافة الراشدة يجدى فى هذا المجال ، فقضايا مثل الهوية والاختيار والشروط والعدد لا يمكن الفصل فيها دون الرجوع الى وقائع الشورى ذاتها فالواقعة ترتبط بالحكم لزوما وتلازما .

ــ فالرسول « ص » يستشير جميع المسلمين فى الخروج لقتال المشركين يوم احد .

ــ ويحرص (ص) على معرفة رأى الانصار فى ملاقاة المشركين فى غزوة بدر .

ــ ونجده يستشير السعديين (سعد بن معاذ وسعد بن عبادة) فقط فى مصالحة غطفان على ثلث ثمار المدينة ليرجعوا بقومهم عن المدينة فى محاولة منه (ص) لتفريق أمر الأحزاب التى تآمرت على المسلمين من داخل المدينة وخارجها .

ــ ونجده يستشير الناس جميعا فى قضية الافك .

ــ ونجده يستشير عليا وأسامة بن زيد فقط فى شأن فراق عائشة بعد أن قال أهل الافك فيها ما قالوا .

— ونجده (ص) يستشير جميع الناس يوم الحديبية فيقول أشيروا أيها الناس على أترون أن أميل الى عيالهم وذرارى هؤلاء الذين يريدون أن يصدنا عن البيت ؟ •

— ونجده (ص) يستشير نوفل بن معاويه الديلى فقط فى أمر حصار الطائف •• فقد حاصرها المسلمون طويلا ولم يتمكنوا من فتحها •

— ونجد أبا بكر الصديق (ر) يستشير الناس فى حرب فارس والروم •

— ويستشيرهم فى تولى عمر الخلافة من بعده •

— ونجد عمر بن الخطاب (ر) يستشير الناس فى اختيار الامراء وقسمة أرض الفتح وتولية الخليفة من بعده •

— ونجد عبد الرحمن بن عوف (ر) يستشير الناس جميعا حتى النساء والعامة فى أيهم يختارون للخلافة من بعد عمر •

ومن تتبع الواقع تلك يتبين أن أهل الشورى فى عهد النبى (ص) هم كبار الصحابة من السابقين الأولين الذين امتحنوا وجربوا فحازوا على الثقة ، ثم بعد الهجرة أضيف اليهم زعماء الانصار •• ثم برز فى عهد الخلفاء الراشدين عنصران آخران ، عنصر الذين قاموا بأعمال جليلة فى الشئون العامة وفى الدعوة الى الدين ••• وعنصر الذين نالوا شهرة عظيمة بين الناس من حيث علم القرآن والتفقه فى الدين •

وفق هذا المقدمات تبدو المحصلة فى ضرورة التمييز فى هذه المرحلة بين طبقات ثلاث من أهل الشورى : —

الاولى : طبقة الفنيين من ذوى الاختصاص والذين يؤخذ برأيها فى مسائل فنية خالصة •

الثانية : طبقة الفقهاء والمجتهدين ويؤخذ برأيها فى المسائل التشريعية •

الثالثة : طبقة العامة ويؤخذ برأيها فى المسائل الأكثر عموما وتحتاج الى معرفة رأى الناس جميعا ، مثل مسائل اعلان الحرب والصلح والتحالفات واختيار الخليفة وغير ذلك •

أما عن شروط أهل الشورى فمع تحقيق الواقعة ومقتضياتها من شروط خاصة بها ، تظل هناك مجموعة من الشروط التأسيسية التى تميز بين من يصلح للشورى ومن لا يصلح لها ، فالمستشار مؤتمن ، ومن هنا كان اشتراط الماوردى ، العدالة الجامعة لشروطها — والعلم فى شئون الحكم ، والرأى والحكمة ، واشترط فيهم صفة الشهود كالاسلام والحرية والتكليف وألا يكون متهما فى شهادته ، ومن الشروط وأولاها كذلك أن يتمتعوا برضا الأمة النابع عن سيرتهم فى حفظ الدين وحراسته جملة(٥٥) •

أما عن الكيفية التى يتم بها اختيار أهل الشورى ، فانها من المسائل الفنية التى يجب الاجتهاد بصددها دون افتئات على حقيقة الشروط والمبادىء النظامية والتأسيسية •

واذا كان الأمر فى عهد النبى (ص) قد جرى على أن السابقين الأولين الذين استجابوا للدعوة قبل غيرهم هم أصحاب النبى (ص) وأهل مشورته ، ولم يكن هؤلاء بحاجة الى انتخاب فقد كانوا معروفين زكتهم أعمالهم ومواقفهم ، بينما فى عهد الخلافة الراشدة كان للخليفة مجلس محدد فى المدينة من أصحاب النبى (ص) وكان للوالى فى الامصار مجلس استشارى آخر ، فان الأمر يختلف فى اطار الواقع الحالى مع توسيع رقعة الدولة الاسلامية ، بل وتعددها بحيث لم يعد بد من ايجاد بدائل أخرى لاختيار أهل الشورى (كمسألة فنية) • ويبدو فى هذا الأمر توجهات ثلاثة : —

الأول : يرى أن الانتخــابات النزيهــة هى من الطــرق المعقولة والممكنة •

الثانى : ان يتم ذلك عن طريق ظاهرة التدرج الاجتماعى (احياء المسجد الجامع كمؤسسة سياسية)•

الثالث : ان يتم تشكيل مجالس الشورى عن طريق التعيين من قبل رئيس الدولة •

ومناقشة التوجهات الثلاثة تجعل من أمر التعيين امرا مســتبعدا لا يتفق وحقيقة الرؤية الاسلامية بينما أن الجمع بين ظاهرة التدرج الاجتماعى واحياء المســجد الجامع كمؤســســة ســياسية وظــاهرة الانتخابات فى اطار من تحديد محتويات اجرائها وفق المبادىء النظامية الاسلامية من حسم قضايا مثل (حق الترشح ـ حق الدعاية ـ حق المساءلة للرعية ••) • هى أمور أساسية وجب التأكيد عليها ، كما أن الممارسة فى اطار المسجد الجامع لامور محلية أو عامة انما تعبر عن مجال كبير للضبط فى عملية التنشئة السياسية وتحقيق هيبة المسجد فى هذا المقام وتأثيره فى عملية الممارسة • ومن هنا لا يرى الباحث مسوغا لاستبعاد فكرة التدرج الاجتماعى بدعــوى عدم امكانهــا فى العصر الحاضر •

أهل الاجتهاد •

هم أولئك المؤهلين لابداء الرأى السليم فى المسائل الفنيــة على اختلافهــا ••• فاذا كان الامــر المعروض ذا طبيعة تشريعية كان من شروطهم توافر القدرة على الاجتهاد بمعناه الشرعى أى القدرة على استخراج الأحكام الشرعية من أدلتها •• مع ما يتطلبه ذلك من أدوات للبحث والاستقراء والمعرفة ، واذا كان الأمر المعــروض ذا طبيعــة اقتصادية أو اجتماعية أو هندسية أو مالية كان من شروطهم أن يحوزا

قدرا من المعرفة تلك الأمور •• والا كان تصديهم لابداء المشورة تكلفا واقتفاء لما ليس لهم به علم •

ومن ثم فان الاجتهاد — كحالة — يقبل التجزؤ والانقسام ، ومن لم يبلغ درجة الاجتهاد فى ناحية من العلم لم يجز له الافتاء فيه ، ولم يجز بداهه أن يطلب منه الرأى فى شأنه •

واذا كان أهل الاجتهاد فى جملتهم من أهل الشورى ، فان وظيفة الشورى لا تعد الوظيفة الوحيدة التى يضطلعون بها ، ذلك أن لهم من الوظائف الأخرى سواء فى صلاحيتهم لتولى الولايات العامة فى الأمة ، أو فى تقديم النصح والمراقبة للسلطة والرعية ، بل ونقل مطالب الرعية والمطالبة بحقوقها •

وعلى هذا اشترط ابتداء فى معظم تلك الولايات الاجتهاد والعلم المفضى الى تدبير الأمر سواء كان نظرا أم عملا •

ومن ثم فان أهل الاجتهاد يشملون : —

الفقيه والمفتى والمجتهد ، والوزير والوالى والقاضى ووالى المظالم والمحتسب ، وهو ما يمكن أن يطلق عليهم جملة « العلماء »(٥٦) ، بحيث تشكل تلك الفئات جميعا اطارا متناسقا يضع أسسا هامة لقيام مؤسسات نظامية فى الأمة لتحقيق المقصد الشرعى الاعلى «التوحيد » فكرا وعملا •

وفى اطار الجمع بين الطبقات المتشابهة من أهل الاجتهاد يمكن تقسيمهم الى مجموعتين : —

أولا : الفقية والمجتهد والمفتى •

فالفقيه هو الممارس ، والجمع بين اللغة والاصلاح فى هذا المقام أمر مطلوب بحيث لا يضيق المفهوم فى دلالته على مطلق الفقه والعلم

والفهم لما ظهر أو خفى قولا كان أو غير قول ، ذلك أن الفهم الاصطلاحى لا يعنى الوقوف عند تضيقه ، فقد غلب فى الصدر الأول استعمال الفقه للدلالة على فهم أحكام الدين جميعها والمتعلق بها من فقه للواقع ، أى فهم كل ما شرع عباده من الأحكام ، سواء أكانت متعلقة بالايمان والعقائد وما يتصل بها أم كانت أحكام الفروض والحدود والأوامر والنواهى فكان اسم الفقه فى هذا العهد متناولا لهذين النوعين على السواء ، وكان مرادفا اذ ذاك لكلمات شريعة وشرعة وشرع ودين بما كان يفهم من كل منها النوعان جميعا • وكما كان اسم الفقه يطلق على فهم جميع هذه الأحكام بنوعيها ، كان يطلق على الأحكام نفسها ، وهذا الاستعمال الجامع الذى استمر أمدا ليس بالقصير لا ينافى تغير هذا الاستعمال من دخول التخصيص على أسم الفقه ونشأة اصطلاح للاصوليين وآخر للفقهاء • ولا ينافى أنه يشتمل على الاجتهاد ومن ثم المجتهد بحيث يصير الفقيه من كان أهلا للاجتهاد وان لم يقع منه اجتهاد ، كما لا ينافى تناول المجتهد المنتسب ومجتهد المذهب ومن هو

من أهل التخريج وأصحاب الوجوه ومن كان من أهل الترجيح ومن كان من عامة المشتغلين بهذه المسائل (٥٧) • فالجمع بين هذه المعنى جميعا فى اطار التعميم هو الفهم لأصح وعليه عمل السلف والخلف بحيث لا يؤدى التحصيص الى التجزئة التى قد تحل بالمعانى الكلية لمفهوم الفقه وكذلك الأمر بصدد مفهوم الاجتهاد •

أما المفتون فتعلقهم بالفقه والاجتهاد تعلق أداة ووظيفة ، وهم فى الجملة « حملة الشريعة والمشتغلون بها ، أنهم المستجمعون لشرائط الاجتهاد من العلوم والضامون اليها التقوى والسداد » ، والمفتى من يقوم بالافتاء من حيث أنه اخبار عن حكم الله ومن ثم فلابد أ يكون أهلا لذلك وهذه الأهلية بشروط من أهمها أن يكون فقيها مجتهدا عدلا واذا كان اذن الامام لأولى الامر ليس شرطا لثبوت حق الافتاء، الا أنه يجب على من يتصدى للافتاء أن يتأكد من أهليته له بشهادة أهل العلم له ففتوى المفتى أعظم خطرا من حكم القاضى لأنها تعتبر شريعة عامة

تتعلق بالمستفتى وغيره ، أما حكم القاضى فهو خاص لا يتعدى الى غير المحكوم عليه أوله ، والوظيفة السياسية ترتبط بالفقيه والمفتى ارتباطا لا ينقصم بحيث تعد أحد أدوارهما الأساسية فى القيام بحراسة الشريعة والعقيدة ، وتحقيق عملية الاستخلاف وتكريس حقيقة الوعى والاهتداء ، والتبصير بالحقوق والواجبات وارتباطهما ارتباطا لاينفصم بكل حركة للرعية وفق مفهوم العبادة بمعاينة الشاملة الممتدة .

ثانيا ــ القاضى ووالى المظالم والمحتسب .

ان معظم الولايات يشترط بصددها « العلم والاجتهاد » المرتبطين بطبيعة الوظيفة والدور المنوط بها . ومن ثم يعد الولاة والامراء والوزراء بحكم توليهم ولايات عامة ــ من أهل الاجتهاد ــ بدرجة أو بأخرى بما يعين على اداء الوظيفة والدور فى الأمة الاسلامية ، وهى اشارة واجبة الذكر فى هذا المقام حتى يتضح أن الخطوط الفاصلة بين حركة الامامة وأهل الحل والعقد لا توجد من حيث اشتراكهم فى الوظائف وتناسق الاداء ووحدة المقصد ومنطلق التأسيس . واهتمام الباحث بالقاضى ووالى المظالم والمحتسب ودورهم السياسى لا يقلل بحال من دور الولايات الأخرى الآنفة الذكر فى الأمة التى تلعب دورا محوريا من خلال الجانب السياسى لوظيفتهم فى ابراز حقيقة الرابطة الايمانية السياسية وتحقيق خصائصها .

*** القاضى .**

لا يجور أن يقلد القضاء الا من تكاملت فيه شروطه وأهمها على الاطلاق باعتباره من أهل الاجتهاد « أن يكون عالما بالاحكام الشرعية وعلمه بها يشتمل على علم أصولها والارتياض بفروعها .. فاذا أحاط علمه بهذه الاصول .. فى أحكام الشريعة صار بها من أهل الاجتهاد فى الدين وجاز له أن يفتى ويقضى وجاز له أن يستفتى ويستقصى وان أخل بها أو بشىء منها خرج من أن يكون من أهل الاجتهاد فلم يجز

أن يفتى ولا أن يقضى .. وليس لمن تقلد القضاء أن يقبل هدية من خصم ولا من أحد من أهل عمله وان لم يكن له خصم لانه قد يستعديه فيما يليه ... »(٥٨) .

من هنا يتضح أن القاضى يضطلع بمجموعة من الوظائف المتشابكة أهمها الوظيفة اللجزائية والامنية وله المساهمة فى وظائف خاصة بالاستخلاف وبحماية العقيدة ، فوظيفته القضائية لابد أن يكون لها آثارها السياسية الهامة فى تحقيق مجمل وظائف الامة .

*** والى المظـــالم .**

هناك فرق بين نظر المظالم ونظر القضاة ، فولاية المظالم مؤسسة لحراسة حقوق الرعية قبل السلطة السياسية من تعدى الولاة على الرعية ، وأخذهم بالعسف ، وجور العمال فيما يجبونه من الامـوال ومراجعة ومراقبة كتاب الدواوين لانهم امناء المسلمين علـى بيوت اموالهم فيما يستوفونه له ويوفونه منه ..

وتظلم المسترزقة من نقص أرزاقهم أو تأخرهم عنهم واجحاف النظر بهم ، ورد الغصوب سلطانه كانت تغلب عليها ولاة الجور أو كانت لتعدى على أهلها ، والاشراف على الوقوف ، وتنفيذ ما وقف القضاة من احكامها لضعفهم عن انقاذها ، والنظر فيما عجز عنه الناظرون من الحسبة فى المصالح العامة ، ومراعاة العبادات الظاهرة والنظر بين المتشاجرين والحكم بين المتنازعين ، فهى فى الجملة وظيفة هامة تقوم على أمر الدين والعقيدة ، كما تقوم بعناصر وظيفة الاستخلاف بمـا يحقق الامن اللازم للعمران والعدل اللازم للانماء ، ويشترط فيهم ما يشترط فى القضاة بزيادة أن يكون لناظر المظالم من فضل الهيبـة وقوة اليد ماليس للقضاة فى كف الخصوم عن التجاحد ومنع الظلمة من التغالب والتجاذب(٥٩) .

* **المحتسب .**

والحسبة فى تعريف مبدئى •• هى فاعلية المجتمع فى الامر بالمعروف اذا ظهر تركه والنهى عن المنكر اذا ظهر فعله •

وعلى ذلك فوظيفة المحتسب وظيفة أساسية من حيث انها تعد تطبيقا للشرع الاسلامى وتتأسس عليه ومقاصدها تكمن فى حراسة واقامة حركة الحياة ومقتضاه ، فالمعروف الذى يأمر به المحتسب هو ما أمر به الشرع ، والمنكر الذى ينهى عنه هو ما ينهى عنه الشرع ومهما تقاربت التفاصيل بين أى نظام وضعى وبين الحسبة فان التباعد فى الاصول يؤكد أن نظام الحسبة نسيج وحده وليس امتدادا لانظمة سابقة على الاسلام وليس مشابها لانظمة لاحقه له •

والحسبة فى اطار القيام بمهمة الامر بالمعروف والنهى عن المنكر تجب على العالم كما تجب على السلطان وهى كذلك واجبة على مجموع الامة كل حسب الوسع ، يؤديها المسلم حسب طاقته وليس المطلوب الامر بالمعروف الذى لا يعرفه الا المجتهدون أو النهى عن المنكر الذى لا يدركه الا العالمون أو لا يستطيعه الا اصحاب السلطان ، فكل معروف ينبغى الامر به ، وكل منكر ظهر فعله ينبغى النهى عنه ، غير أنه يجب التفرقة بين المحتسب الفرد والوالى ، والاخير فى مجال الاهتمام سنوليه تفصيلا آتيا(٦٠) •

الوظيفة السياسية للعلماء .

فى اطار الوظائف السابقة والمتناسقة يمكن ان تحدد عناصر الوظيفة السياسية للعالم باعتباره يشكل محور الرابطة السياسية الايمانية ، وحلقة الوصل الاساسية بين السلطة من جانب ، وبين الرعية من جانب آخر •

وظيفة العالم تجاه السلطة .

ان العالم فى توجهه للسطلة من حيث كونه من حملة الشرع ، لابد أن يتخذ المواقف السياسية التى تحتكم الى شرع الله والاخلاص لدينه بما يعنى التصدى لاى انحراف يقع من السلطة مهما بدا يسيرا وفى هذا الاطار تبدو كفاحية العالم كصفة متلازمة لاظهار الحق وتحمل ما ينتج عن الجهر بكلمة الحق عند سلطان جائر •

والعالم (فقيها كان أم قاضيا) ليس له اتباع الحكام الظالمين ، حيث نهى العلماء والمسلمون أجمعون أن يركنوا اليهم لقوله تعالى «ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار »(٦١) •

وفى هذا الاطار تبدو الوظيفة المحورية للعلماء لتحقيق كيان الامة ووظيفتها العقيدية والاستخلافية(٦٢) بأبعادها التالية :

أولا — هم من حيث يشكلون الفئة الاكبر والاولى بالاقتداء انما يعبرون عن حقيقة الاختيار للامامة ويؤكدون عملية اسناد السلطة بتحرى توفر صفات الامامة وشروطها فى تولية الولاية الكبرى التى عليها مدار الولايات الاخرى ، بما يؤكد شرعية السلطة من حيث تنصيبها (اهل الاختيار) •

ثانيا — انهم يقومون بوظيفة الشورى خاصة فى مسائل الشرع والاختصاص بتحرى مقاصد الشرع وتحققها فى اطار الواقعة موضع الشورى وفى اطار تجسيد حقيقة المصلحة الشرعية حقيقة وواقعا (اهل الشورى) •

ثالثا — انهم يقومون بوظيفة النصح والتقويم والمحاسبة والرقابة للسلطة السياسية من حيث تتبعهم سياستها ومدى مطابقتها للشرع (أهل الحل والعقد وعرفاء الرعية) •

رابعا ــ انهم يقومون وفق عمليات المتابعة فى تقويم الحاكم الفاسق بخلعه وعزله بل واعلان فقدان النظام للشرعية بما يترتب على ذلك من تعامل سياسى (أهل الحل والعقد) •

خامسا ــ كما يقومون بالمتابعة المستمرة لاحوال الامة واصدار الفتاوى بشأنها ، خاصة تلك التى تتعلق بالسلطة السياسية وتعاملها مع الرعية ، وبما يفرض عليهم ضرورة متابعة الحوادث والمستجدات والاشكالات السياسية منها واعطاء الحكم الشرعى المتناسق مع فقه الواقعة بما يحقق حركة واضحة تجاه السلطة السياسية (الافتاء) •

سادسا ــ كذلك يقومون بتولى الولايات العامة بحقوق الله وتحرى مقاصد الشرع فضلا عن قواعده فى القيام بهذه الولايات دون أدنى تزلف للسلطة أو ترضية لها ، من حيث خضوع العالم لشرع الله ومسئوليته عن امانته واستخلافه فيه (القضاء ــ الوزارة ــ المظالم ــ الحسبة) •

وهذه النقطة الاخيرة تفرض مجموعة من الملاحظات الهامة :

١ ــ انه ليس من وظيفة العالم تبرير سياسات السلطة السياسية أو مدحها بأى شكل من الاشكال حتى لو تولى ولاية عامة (فقهاء السلطان أو علماء السوء) •

٢ ــ ان ذلك لا يتنافى مع الدعوة الراسخة فى مجمل كتب التراث الاسلامى التى تفرد بابا حول ضرورة عدم الدخول على السلاطين من حيث أنهم يفرقون بين الدخول عليهم بالحق ، والدخول عليهم زلفى وتقربا ، بل يجعلون من عدم الدخول عليهم امرا أولى بالاتباع حال انحراف السلطة أو ضعف نفس العالم •

٣ ــ أن طبيعة هذه الوظيفة ــ التى تعنى فى مجملها حراسة الشرعية جملة ومتابعة التجسيد الوظيفى (عقيدة واستخلافا) فى الامة

خاصة السلطة ـ انما تختلف اختلافا كيفيا عن وظيفة رجل الدين التى سادت الممارسة الكنسية فى الحضارة الغربية ، لانها تجد تفسيرها وسندها فى اطار فكرية ولاية الفقيه(٦٣) المستندة الى كـون العلماء ورثة الانبياء .

٤ ـ ضرورة الاجتهاد فى تحقيق ثلاثة جوانب هامة للاداء الوظيفى للعـالم :

(أ) ضرورة الاستقلال الوظيفى للعالم عن السلطة السياسية .

(ب) ضرورة تحقيق الضبط الذاتى داخل طبقة العلماء ، برقابة اعلماء « فى تسيير خطتهم ، وضرورة الاجتهاد الجماعى ، وضرورة قيام العالم الحق بكشف زيف عالم السوء وفقهاء السلاطين ومراجعة فتاوهم لتحقيق الضبط الشرعى ، عملا بمقتضى الحديث « لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق .. » .

(جـ) امتلاك اقصى درجات الوضوح العقيدى لمسألتى الرزق والاجل عند القيام بمهمته فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر حيال السلطة السياسية ، ذلك ان هذا الوضوح يجعل الحركة السياسية للعلماء فضلا عن انضباطها الشرعى خالصة لله ، غير منهيبة لتهديد السلطة بالتضييق فى الرزق أو قطعه أو بالتهديد بسلب الحياة أو ازهاقها .

وظيفة العالم تجاه الرعيـة .

تتكون من مهمتين أساسيتين :

١ ـ تبدو أهم وظيفة للعالم تجاه الرعية فى ضرورة خلق الوعى بالسياسة الشرعية وتكريسه بما يحقق استثمار حركة الرعية وترشيدها فى اطار قيامها بفريضة الامر بالمعروف والنهى عن المنكر .

ذلك أن المطلوب من الرعية المسلم أن تكون افعاله ابتداء وفق المناهج الاسلامية وان يتقبل حكم الشرع فى نتائج افعاله وأن يتصرف على النحو المشروع فى علاقاته مع الآخرين فاذا جهل ذلك أو بعضه وجب عليه أن يعرفه ليكون سلوكه وفق الحدود الشرعية • ومن سبل المعرفة قيام العلماء بتعليم النـــاس أمـــور الدين وتبليغهم أحكامه أو قيام الناس بسؤال العلماء عن أحكام الاسلام •

أما قيام العلماء بواجب التعليم والتبليغ فهذا مما افترضه الاسلام على أهل العلم فعليهم تعليم الناس ما يحتاجونه من أمور دينهم بالقدر الذى يأمر به الاسلام ويحتاجه الناس • ويزداد هذا الوجوب على العلماء ويتأكد كلما فشا الجهل فى الناس وانزوت معالم الشريعة وظهرت البدع ، فاذا قصر العلماء فى واجب التعليم والتبليغ أثموا وحوسبوا على تقصيرهم ، لان تقصيرهم فى هذا الواجب يعتبر من العلم الذى اؤتمنوا عليه وأمروا بنشره وتبليغه للناس • اما اذا اقام العلماء بواجب التبليغ فقد وجب على الناس أن يقبلوا عليهم ويسمعوا منهم ويتعلموا يعملوا بما يتعلمون ، فاذا لم يفعلوا أثموا وحوسبوا لقيام الحجــة عليهم بتبليغ العلماء لهم احكام الدين(٦٤) •

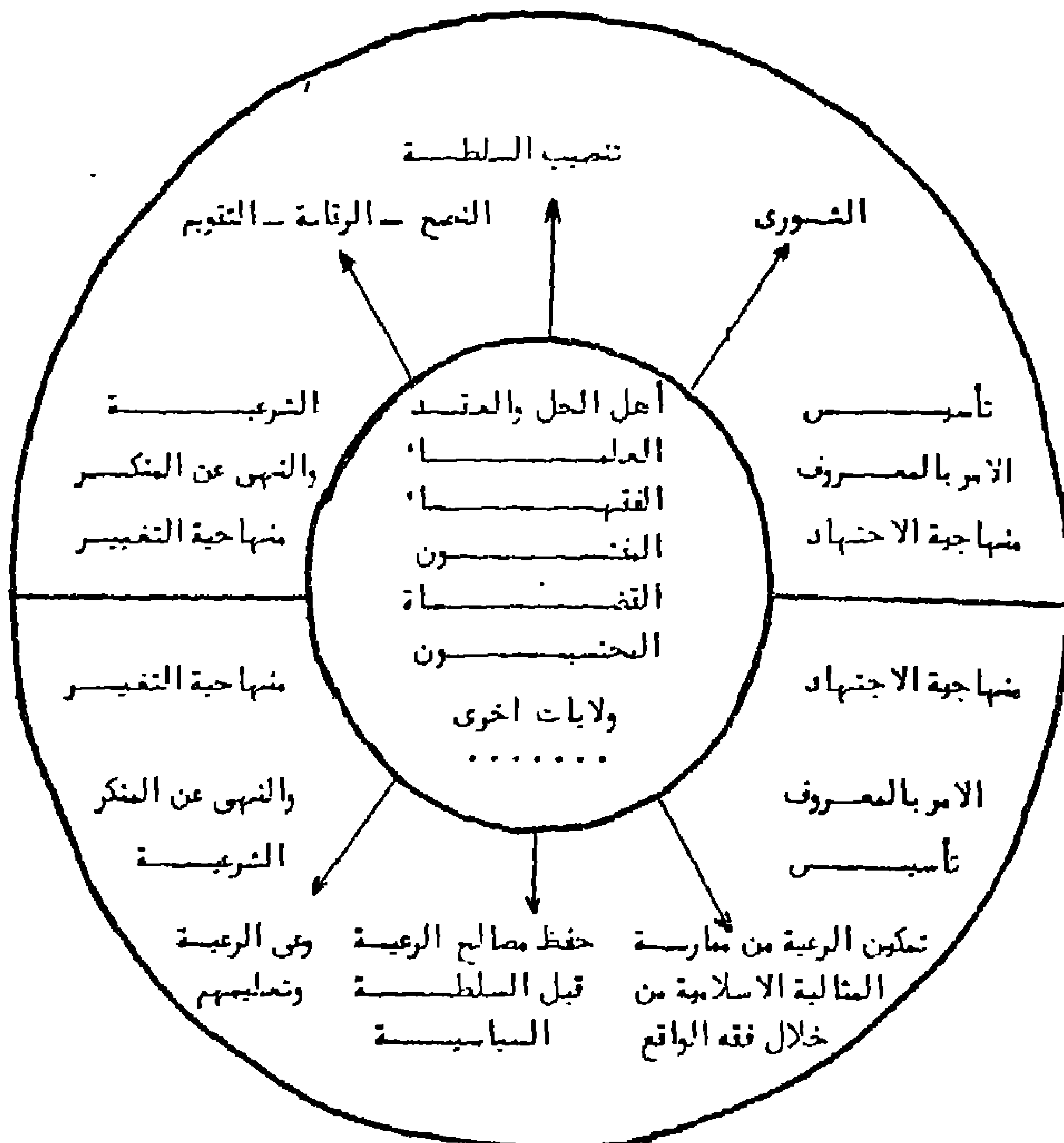
ولا يرفع عن الجاهل مسئولية تعلم ما يلزمه من أمور الدين تقصير العلماء بواجب التعليم والتبليغ ابتداء اذ عليه أن يسأل أهل العلم عما يجهله من أمور الدين « فأسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون »(٦٥)•

٢ ــ ويعتبر قضاء حوائج الرعية فرض عين على العلماء تجـــاه السلطة حيث ان قضاءها لا يتم الا بهم كما أن عليهم دفع كل ظلم عن الرعية وتبصيرهم بحقوقهم وواجباتهم فى اطار الاهتمام بفتاوى الامة ومتابعتها(٦٦) •

خلاصة القول أن هذه الوظائف الملقاة على عانق العالم بكل تنوعاتها وتناسقها ذات أثر سياسى كبير مما يعطى تميزا للرابطة السياســية

وكذلك الاطر النظامية التى يجب الممارسة من خلالها ، وانجاز هذه الوظائف ــ واقعا ــ يعتبر فرض تكافل حيث يجب أن تمكن السلطة العلماء من القيام بوظائفهم وأولاها الوظيفة السياسية ، كما يجب مبادأة العلماء بممارسة هذه الوظيفة لايخشون فى ذلك سطوة سلطان قاصدين شرع الله وحراسته (عقيدة واستخلافا) ، واخيرا يجب على الرعية المبادرة بالتوجه اليهم استفتاء فى كل امور الامة بما يشكل حرصها على اتساق حركتهم مع الشرع وتقصى مناهجه ، وهو ما يعنى تكامل وظائف العلماء قبل السلطة وقبل الرعية باعتبارها غير منفصلة تتسم بالتفاعل وتعد جوهر دور العلماء كطرف محورى فى الرابطة الايمانية السياسية .

ويوضح الشكل التالى وظيفة العالم السياسية والرابطة الايمانية السياسية :



" (محورية دور أهل الحل والعقد) "

العلماء والوظيفة الكفاحية .

مما سبق يتضح أن جوهر وظيفة العالم السياسية هى وظيفة كفاحية لا تعرف الالتواء أو التحريف ، ولا يجوز التخلى عنها لأى سبب كان ، ذلك أن هذه الوظيفة ترتبط بأهم وظائف العلماء فى وراثة النبوة (البلاغ والتبيين) ومن ثم كان كتمان العلم خطيئة(٦٧) وتحريفه اثم(٦٨) ، والهجوم عليه بلا مكنة معصية(٦٩) ، واستخدامه فى غير موضعه فساد كبير(٧٠) .

ان كفاحية العالم فى الرؤية الاسلامية(٧١) تتمثل فى مهمة العالم العامل وواجبه فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر والنصح لكل مسلم متحليا بالصبر وجريئا بالحق منجزا مسئوليته الكبرى فى تبليغ الدعوة الاسلامية من أجل اقامة حكم الله فى الارض(٧٢) .

وتعرض معظم كتابات التراث الاسلامى المهتمة بقضية العلماء ووظيفتهم أهم القواعد التى تحكم حركة العلماء وتحدد دورهم ، كما نبين أهم العناصر السلبية التى تتطرق الى وظيفتهم فتكف فاعليتها بل وفعلها فيتحولون من ورثة الانبياء الى علماء السلطان أو فقهاء السوء يكتمون البلاغ والتبيين(٧٣) .

ومن أهم الشروط الاساسية لقيام العالم بوظيفته :

أولا : استشعار المسئولية فى الفتوى وكراهة التجرؤ عليها دون مكنة ، أو الافاضة فى الفتاوى الفردية والسكوت عن فتاوى الأمة والفتاوى ذات الطبيعة السياسية ، الذى يعد من كتمان العلم خاصة أن فتاوى الأمة يتصدر لها من غير سائل عنها على خلاف الفتاوى الفردية(٧٤) .

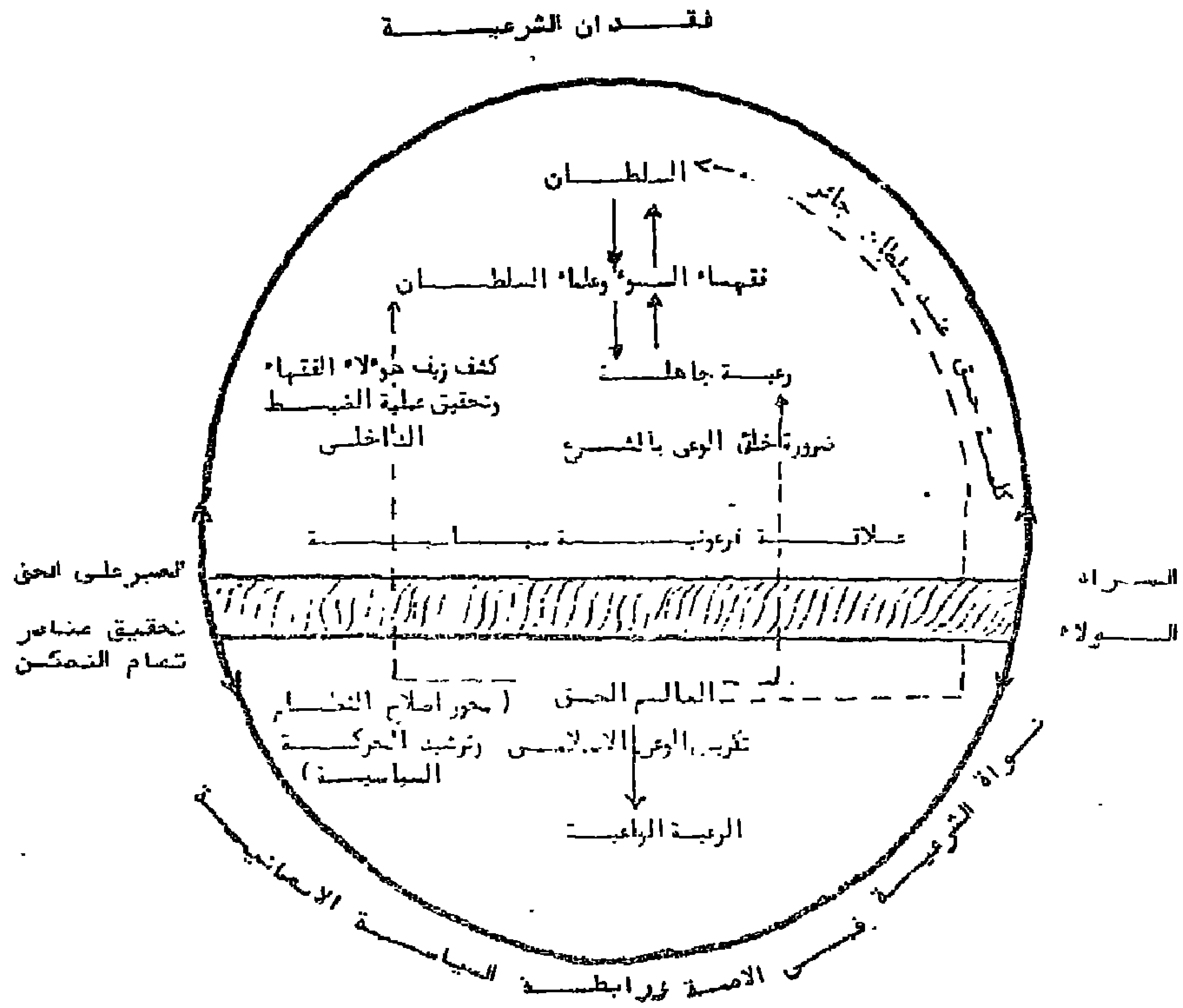
فاذا كانت تلك هى خطورة دور المفتى وأهمية الفتوى بطبيعتها ، فان الجرأة على الفتاوى من العلماء أمر جد خطير يخرج العالم عن حد العلم (٧٥) .

ثانيا : كراهة الدخول على السلطان والدنو منه حيث يعتبر ذلك أهم الشروط للقيام بوظيفة العالم الكفاحية السياسية ، حتى لا يكون هناك مجالا من اللناحية الشرعية لهؤلاء الذين يزينون لصاحب السلطة سوء عمله ويؤتون بالمبررات لفساد رأيه بلا أدنى تحرج أو مراقبة لحق الله وحقيقة شرعه من أسموا بفقهاء السلطان ، مهما أدعى هؤلاء أو اختاروا لوظائفهم من أسماء مثل « خبراء السلطة » أو خلافه .

فليس من وظيفة العالم المدح والتبرير للسلطة ، بل وظيفتـــه الأساسية مراقبة شرع الله وتحقيقه ، والقائمين عليه ، وهذا مـــن الشهادة لله والحفاظ على شرعه ، وهو فى سبيل ذلك يتجنب كه مايفتنه أو يصرفه عن جوهر وظيفته الكفاحية سواء حيال السلطة برقابتها أو بتأكيد وعى الرعية بتعليمها وافتائها شرعا ، بما يحقق نوعا مـــن التطابق بين سلوكهم وجوهر المثالية الاسلامية(٧٦) .

ثالثا : وطاعة الشرع هى محصلة الشرطين السابقتين ، وهم أهم الشروط التى تحدد حركة العالم . ووظيفته الايمانية(٧٧) . بل أن معظم كتابات التراث قد وصفت علماء السوء وفقهاء الســلطان بصــفات مذمومة(٧٨) ، بينما امتلأت صفحات منه لتعبر عن نماذج مضيئة تحققت فى الواقع السياسى تفقه حقيقة وظيفتها السياسية الكفاحية ودورها فى عملية التغيير(٧٩) .

ويوضـــح الشكل التالى محورية وظيفة العالم السياسية ودوره الكفاحى فى عملية الاجتهاد والتغيير .



ثالثا : الرعيــة (المفهوم والوظيفة) .

اشار الباحث فيما سبق الى أن الخليفة قد يسمى الراعى ، وأن العلماء يتجهون بوظيفتهم السياسية الى الرعية أساسا ، فالرعية بذلك انما تشكل العنصر الثالث فى الرابطة السياسية الايمانية ، والرعيــة بمعنى المرعية أى الملاحظة والمنظور اليها نظر الرعاية والمحافظــة والصيانة(٨٠) ، فيكون معنى الراعى المسئول عن الرعية والمحافظــة عليهم واعتبارهم موضع رعايته وملاحظته ومسئوليته .

ويقول النبى (ص) ما من عبد يسترعيه الله يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته الا حرم عليه الجنة(٨١) ، وهى جوهر العملية السياسية مر حيث ان السياسة تعنى وفق الرؤية الاسلامية علم ادارة شئون الرعية ورعايتها ، وقد قرر الاسلام داخل هذا المفهوم مسئولية الحاكم عنها بل وأمامها وأمام الله الذى يراقب أعماله بقول الرسول(ص) « الا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته »(٨٢) • وهو بذلك يضفى على معانى السياسة مضامين اخلاقية وقيمية كما يعطى لهما شمولها ، ذلك أن السياسة بمفهوم الرعاية ليست بذلك الا مفهوما كليا شاملا يتضمن رعاية الاب لرعيته وأهل بيته والمرأة لرعيتها ••• الخ •

وهذا الفهم للرعية انما يشكل تحفظا واختلافا عن الترجمة التى تعنى بالرعوية « •• أن علاقة المواطن بالنظام هى علاقة خضوع لايمكن التأثير عليه وانما يتأثر به ويخضع له •• » •

بل ويعد « الرعية » من مصطلحات الفكر السياسى الاسلامى والذى استخدم فى مواضع متعددة فى التراث السياسى الاسلامى ، فقد استخدم تعبير الراعى بمعنى السلطة الحاكمة والرعية بمعنى المحكومين، والتأكيد على خصوصية المفاهيم الاسلامية واقترافها عن مفاهيم الحضارة الغربية انما يرفع خطأ طرأ على اللفظ فى العصر الحديث من عناصر دخيلة شوهت معناه عن طريق الترجمة مما احدث التباسا وانحرافا فى المعنى ارتد أثره الى الوراء فلحق بالنصوص القديمة ففهمها الذين التبس عليهم الامر فى ضوء اللفظ الاجنبى ومعانيه المختلفة عن معنى الاصل العربى(٨٣) •

ويرتبط مفهوم الرعية بما يمكن تسميته «بالمواطنة» أو «الجنسية» وهى مفاهيم ارتبطت بدورها بمفهوم الدولة القديمة ، والتصور الغربى لعناصر الدولة ، حيث اقتصرت هذه المفاهيم على حدود الدولة القومية ووجدت تفسيرها فى أهم الأسس التى يستند اليها هذا المفهوم ، وهو أمر يعنى مراجعة كل تلك المفاهيم فى ضوء مفهوم الامة فى الرؤية

الاسلامية وبما يشكله من نسق يمكن القياس عليه ، ويزكى اســتخدام مفهوم الرعية على الرغم من تلك الاسقاطات السلبية المعاصرة على معانيه ودلالته ، حيث يشكل مفهوم الرعية آفاقا رحبة بارتباطه بمفهوم الامة بحيث يمكن التمييز بين جماعات داخلة فيها (أى الامة) ســواء تلك التى تعد رعية بمقتضى الايمان والعقيدة ، أو تلك التى ترتبط بالامة بعهد ذمة تستند اليه فى رعويتها للدولة أو عهد امان يرتبط بنوع ثالث يدخل فى رعوية الامة والدولة محققا لها أهم حقوقها فى الامان والنصرة مطالبا لها بالواجبـات التى تحافظ على كيـان الامـة وعقيدتهـا الأساسية(٨٤) •

كذلك فان مفهوم الرعية قد يرتبط بمفاهيم معاصرة مثل الاقليــة ودورها وتوصيفها فى مجتمع الرابطة السياسية ، وهو أمر صادف تشويشا وتلبيسا ــ تحت ضغوط الواقع المعاصر ــ مما أدى الى تشويه يوجب مراجعة هذه الاتجاهات ، حيال قضية الاقلية وما أســمى « بالتكامل القومى » أو « أزمة الاندماج » أو ما أشــيع من دلالات حول « بناء الامة »(٨٥) •

كما يتعلق مفهوم الرعية بمجموعة أخرى من المفاهيم شاع التعبير بها فى التراث الفكــرى الذى ارتبط بالمسلمين مثل : العامة ، والعــوام والجمهرة والجمهور والجماهير(٨٦) •

وهو ما جعل هذا المفهوم يختلط فى النهاية بمفهوم « المجتمــع الجماهيرى » أو « الشعبية » وما الى ذلك من مفاهيم معاصرة • كما اختلط بمفهوم الشعب كأحد مكونات الدولة فى الفقه الدســتورى المعاصر والذى ينبع أساسا فى اطار الفكر الغربى(٨٧) •

الا أنه على تعدد هذه المفاهيم التى تتعلق أو تختلط بمفهــوم « الرعية » أو تلتبس به الا أنها فى معظمها رغم شيوعها لا تعبر عــن حقيقة « الرعاية والحفظ والاصلاح » وحقيقة دور الرعيــة التى

تتساند أدوراها ومراكزها وتتكامل فى تحقيق وظائفها « الا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته » •

ذلك أن الرعاية تشكل طبيعة العلاقة بين الراعى والرعية ، باعتبار العدل متطلب أساس لتلك الرعاية والحفظ ، ويرتبط بالطاعة من الرعية فالرعية ليست كما مهملا ، أو فى حالة الاعتماد الكامل على الغير (القائد ـ العالم) أو حشدا غوغائيا ولكنها قد تقوم بدور الراعى بحكم الوظائف الموكلة اليها فى تناسق كيانى وحيوى لتحقيق أسس وشروط الرابطة الايمانية السياسية •

محصلة القول اذن ، أن موضوع الرعية والرعاية يعد من أهم الموضوعات فى فقه علم السياسة فى بنائه الاسلامى من حيث تحديد :

تعريفه وموضوعه بما يحقق أسس الرعاية ومقتضياتها وشروطها فى الزمان والمكان بلوغا للمثالية الاسلامية وتحقيقا لكيان الرابطة الايمانية السياسية •

حقوق الرعيــة .

تعتبر الرعية موضع استخلاف الامام والعماء ومسئوليتهم ، يؤكد ذلك ما أوحى الله تعالى الى موسى عليه السلام « قل لملوك الارض ينزلون جدب الارض وينزلون الرعية خصبها ويشربون كدر المـاء ويسقون الرعية صفوها فبى حلفت لئن نزلوا خصب الارض وانزلوا الرعية جدبها وشربوا صفو الماء وسقوا الرعية كدر الماء لأناقشنتهم الحساب الذرة والشعيرة »(٨٨) •

وهو ما يؤكد أن للرعية حقوقا وجب مراعاتها كلها تنصرف الى الرعاية والحفظ ، فالرعية على نوعين خواص وعوام « فينبغى أن يكون التفقد لاحوال الخواص أكثر لانهم كالادوات والالات، « ثم ليعلم انهم (أى الرعية) فى منزلة ولده الحنو على الولد لازم وليبالغ فى نصحهم ويريد لهم ما يريد لنفسه فان لم يفعل فقد غشهم : فانه ورد

عن معقل بن يسار عن النبى صلى الله علي وسلم انه قال : « ايما وال ولى شيئا من امتى فلم ينصح لهم ويجتهد لهم كنصحه وجهده لنفسه كبه الله على وجهه يوم القيامة فى النار » وروى عبد الرحمن بن سمرة عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قاقل . « ايما راع استرعى رعيته فلم يحقظها بالامانة والنصيحة ضاقت عليه رحمة الله التى وسعت كل شىء ••• » وعن عائشة (رضى الله عنها قالت : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : اللهم من ولى أمر امتى شيئا فشق عليهم فاشقق عليه ومن ولى أمر امتى شيئا فرفق بههم فارفق به)[٨٩] • ومما ينبغى اعتماده الاحسان الى الرعية ••• وينبغى ان يسهل السلطان الاذن للعوام وان يقعد لهم فى وقت ، فان علم النواب بذلك يكفيهم عن ظلم العوام •• وليعلم السلطان •، أن نصح الرعايا يؤثر فى الارض الخصب وان غشه للرعايا وجوره يؤثر الجدب »[٩٠] •

الرعية الواعية وواجباتها .

الرعية بذلك كمفهوم انها تقوم بدورها الهام فى وظيفة الأمة عقيدية كانت أم استخلافية[٩١] ، وتشكل ترجمة حركية واعية وتجسيد للرؤية الاسلامية لمفهوم الانسان وحركته ، من حيث انه لا يمكنه من تلقاء نفسه ودون سند آلهى ان ينشىء نظاما حياتيا صالحا ومنظومة فكرية سليمة وايجابية يمارس بها استخلافه على الارض وحمله للامانة التى قيطت به •

الرعية الواعية وفق هذا التصور انما تتحرك فى كل عمل بكونه عملا ايمانيا من حيث أنه محصلة تعقل موقفى واع وملتزم بالاهتداء تشكل العقيدة القاعدة والاساس البنائى الذى يقوم عليه ، ويصير كل عمل من قبل الرعية بمفهومها الواسع ـ فرديا كان أو جمعيا يتقيد بهذا الشرط ، وهذا ما يفرض على الافراد والجماعة (الرعية) ان تبذل أقصى الجهد فى تجسيد وضبط المسار الايمانى للفكر والعمل فى ضبط كل اشكال الفهم وانواع التصورات فى الحياة الاسلامية •

والرعية فى اطار حركتها تلك ، ترى ان حياتها من أجل اداء مهمة

الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر تتجسد فى عملية الاهتداء والهداية ومن ثم فانها تطالب — وفق عناصر وعيها وتكوينها الحضارى المرتبط بالاسلام — بالمجتمع الاسلامى باعتباره وسيلة لهداية الانسان وحماية ايمانه ، وكوسيلة لايجاد الشخصية الانسانية المهتدية فى مجتمع مهتد تقوده قيادة مهتدية تحمل معه الهداية الى البشرية عامة •

ان الرعية الواعية — بمنطق المخالفة — ووفق فقه معانى الامة وحقيقة التوحيد ومرضاة الله والتزامها بالمصالح الشرعية ليست حركة فئوية من اجل فئة محددة من الناس عرقية كانت أو عنصرية أو قبلية أو شعوبية أو طائفية أو قومية من حيث تجسيدها للمصالح والمنافع •

وهى ايضا تتجاوز اطار طرح الافكار أو الشعارات للتمكن من قيادة الجماعات والسيطرة عليها : كالثورية ، والعنف الثورى ، والديمقراطية وروح الجماهير ، والارادة الشعبية والمجتمع الجماهيرى لانها تعى وفق الدور الشرعى المناط بها ان كل ذلك نوع من ركوب الموجة العالية للحصول على ثقة الجماهير وضرب الاتجاهات المعارضة وتصفية الخصوم ، وهى تعى أن هذا الدور انما يكمن — فى تكوينها الحضارى — فى تطبيق الشرعية وانجاز الشرعية •

وهى فى وعيها بذلك تعد رعية راعية « الا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته » (٩٢) ، وتخرج فى حدها عن العوغائية الحشدية(٩٣) ، وتعى عناصر تشكيل الرضا الكاذب ، وتدرك أن المطروح من قبل السلطة غير الملتزمة بالشرع ، أو من خارجها من فئات لا تؤمن بحاكمية الشرع ليست الا طروحا وقتية فى مجالات التنافس والصراع على السلطة كما تتمثل فى اشكال الدعايات الاعلامية — لا الدعوة — فى مجال الصحافة والاقتصاد والسياسة •

ان الرعية الراعية هى حالة نوعية وليس مجرد كم يقاس المجتمع بمقياسه ذلك أن أعداد الناس الكبيرة ما هى الا غثاء كغثناء السيل حين تكون ضالة • وكثرة العمران لا تكون بكثرة الناس بل بقيام

الدولة بالعدل فى ظل الهدى المتكامل ، ان كثرة الناس ليست هى التى تشكل المجتمع أو تكون الدولة فقد تكون مجرد حشد قطيعى غوغائى وتكون الدولة سلطة تعسفية انتهازية (فاستخف قومه فأطاعوه)[٩٤] وحقيقة الامر ، ان نوعية الناس هى أحد العناصر الأساسية فى تكون المجتمع المسلم •

والرعية الواعية عليها أن تفقه أن امكاناتها التى لديها — على تفاوتها من رعية الى أخرى — هى مناطات الامانة التى سوف تسأل عنها وبحيث تستطيع أن تحقق استخلافها حتى فى وسط جماعة لا تشاركها أى أداء ايمانى وحتى فى جو مناقض لايمانها ماديا أو معنويا انها تؤمن ألا تكون وحيدة (وما تكون فى شأن ما تتلو منه من قرآن ولا تعملون من عمل الا كنا عليكم شهودا اذ تفيضون فيه)[٩٥] ، وهى كرعية مطالبة بأن تجعل حياتها تدور مع الهدى حيث دار وأن تعمل لتنظيم حياة الناس وانارتها به ، وتميزها عن الآخرين مرهون بقدرتها على الاحسان فى العمل وبثباتها الايمانى •• فالاصل فى العلاقة بالاخرين — من وجهة النظر الاسلامية — أنها أخوة ملتزمة مهتدية وليست تضامنا حرا بلا تأسيس أو عقيدة « رحماء بينهم »[٩٦] وهى متجهة نحو مرضاة اله (رضى اله عنهم ورضوا عنه)[٩٧] •

وهى تفقه حقيقة التغيير وطبيعته وشروطه ومقتضياته[٩٨] « ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم »[٩٩] •

وجوهر وعى الرعية كذلك يكمن فى ادراكها لوظيفتها السياسية وبالرجوع الى دلالات النصوص المتعلقة برعاية الامة وقيادتها وبتبليغ الدعوة فان الرؤية الاسلامية تقضى بأن المجتمع الاسلامى مجتمع سياسى لا يتمكن من التحرك اسلاميا الا ككيان سياسى ذى قيادة سياسية •

كما أن منظومة التكاليف الشرعية تقتضى بأن الاصل فى كل فرد مخاطب بالرسالة الاسلامية أن يكون سياسيا أو رجل دولة وأن يعد

لذلك وان ينشأ على ذلك ، فالعملية التربوية هى فى اصلها عمليــة سياسية ، بكونها تقصد فى الاصل الى اعداد « رجل الدولة » أى السياسى المؤمن الذى يتمكن من رعاية شئونه والمشاركة فى رعايــة شئون الامة فى الداخل والخارج بأدائه الايمانى المتجه نحو مضاة الله ٠

والرعية الفرد على ذلك لا ينظر لنفسه بكونه عبدا للمجتمع بل هو عبد الله يفقه بذلك حقيقة الولاء للعقيدة وعن ثم ولاءه للمجتمع لايكون الا بمقدار ما تتمثل العقيدة فى هذا المجتمع ٠

والامر بالمعروف والنهى عن المنكر فى الحياة الاسلامية ليس الا شكلا أو وجها من أوجه التطبيق العملى لهذه العلاقة بين الفرد والجماعة وهى فى جوهرها يمارسها الفرد باعتباره شخصية مكلفة وتمارســها الجماعة فى المجتمع كما ترعاها القيادة وتصون منهاجها وتدابيرها ٠٠ ولذلك فان الرعية الفرد ووفق هذا الدور ليس مسحوقا تحت وطــأة المجتمع ولكنه يمارس دوره فيه ورقابته عليه فى ضوء علاقته بخالقه ٠

والاهتمامات السياسية فى الحياة الاسلامية اهتمامات عامة تخص كل مسلم وتتعلق به كما تخص مواقع الحكم ٠

ان كل مسلم فى أى موقع من مواقع الحياة مطالب بالاهتمام بشئون المسلمين اهتماما يصل به اذا استطاع الى مستوى رجل الدولة ٠ ورجل الدولة فى الرؤية الاسلامية هو الذى يبلغ اهتمامه بأمور المسلمين مبلغا يجعله قادرا على التأثير فى مجريات الأمور ، اسلاميا بتحريك كيان الامة نحو مواقع القيادة ، فى مسيرة البشرية بعد انجاحها فى تطبيق الاســلام ٠

وهذا الوعى والادراك غير مشروط بوصوله الى مواقع الحكم ، بل هو مطالب بهذا اينما كان موقعــه ، فالرؤية الاســلامية لا تفصــل بين الارتباط الاسلامى بالخالق سبحانه وتعالى وبالعقيدة والشريعة وبين الممارسة الفعلية للسياسة « أى رعاية شئون الأمة » بل ترى الربط

واجبا ضروريا ومحددا بالشرع فكرة وطريقة وان كل عمل متعلق بالآخر وبالوصف الشرعي لكل فعالية(١٠٠) •

وكل عمل سياسى يقع فى حد مفهوم السياسة والرعاية فى الرؤية الاسلامية انما يجد تأسيسه فى محتوى التكليف ذلك أن «الحقيقة الدينية فى الاسلام وان انطلقت من العقيدة كأساس لها ، الا أنها (أى الحقيقة) ليست عنصرا روحيا محضا بل يتسع مفهومها وبصفة أساسية ليشمل مبادىء التكاليف والغاية القصوى المحددة منها بحيث جعلت كافة وجوه النشاط الحيوى للانسان يؤول الى أن يكون عبادة وفى مقدمتها النشاط السياسى »(١٠١) فالنشاط السياسي اذن من العبادات لدخوله ـــ بهذا المعنى ـــ فى مفهوم الحقيقة الدينية فى الاسلام ، كعنصر جوهرى ، وهو ما أدركه ابن تيمية « فالواجب اتخاذ الامارة دينا وقربة بتقرب بها الى الله » (١٠٢) ، ثم تتقرر مسئوليته عن كافة وجوه نشاطه وحركته(١٠٣) • ويصير من أهم واجبات الرعية ان تدافع عن حقوقها(١٠٤) •

موقع الرعية غير المسلمة من الرعية المسلمة •

وفق عناصر التأصيل لمفهوم الرعية الواعية يبقى الحديث عن نقطة أساسية أخرى ، وهى الخاصة بشمول مفهوم الرعية لكل عناصر المجتمع السياسى ، فاذا كان الحديث عن الرعية المسلمة المهتدية موضع التأصيل السابق ، فانه فى الحقيقة يمتد ليشمل ـــ وان كان يميز ـــ ما يمكن تسميته بالرعية من غير المسلمين (ذميا كان أو معاهدا) وهو بذلك يستوعب مفهوم المواطنة بكل ايحاءاته ولكنه يحقق الضبط الواجب له من حيث تأسيس الدولة بناء ومقصدا على العقيدة بما يوجب التميز بين الرعية المسلمة والرعية غير المسلمة ، وهو تمييز يحسن ألا يعرض كما درج على ذلك الفقه الغربى خاصة الاستشراق ، فى عدم اعتباره رعية أصلا أو افتقاده لصفة المواطنة ، أو على أحسن الأحوال هو « رعية » من درجة ذنيا فى الدولة الاسلامية ، بل ان هذا التصور والمنهج المستخدم فى دراسة هذا الموضوع أدى الى سؤ فهم كبير لموضوع

الاقليات برمته « بل وتبرز التأسيس العلمانى للمجتمع والشرعية انطلاقا من هذا التحليل .

والأمر على خلاف ذلك ، يعود تحريره وعدم الخلط فيه الى وثيقة ، أو عهد الدولة الاسلامية الاولى(١٠٥) ، فهذا الدستور قد اختلف عن القرآن وان لم يخالف روحه ومبادئه « ورعية هذه الدولة لم تقف عند « الجماعة - الأمة - المؤمنة » بل كانت « رعية سياسية » اتخذت من المعيار السياسى ميزانا حددت وميزت به الرعية عن الأغيار .. فهى شملت الى جانب الجماعة « المؤمنة » بالاسلام سكان (يثرب) ومن حالفهم وأولادهم وتبعهم ولحق بهم ، بمن فيهم من العرب الذين كانوا قد تهودوا أو من الأعراب الذين « أسلموا » - بمعنى أنهم انخرطوا فى الرعية السياسية - ولما يدخل « الايمان » بالدين الاسلامى بعد الى الى قلوبهم » «وكذلك ضمت هذه « الرعية السياسية » الذين نافقوا النبى والمؤمنين فأظهروا الاسلام واستسروا كراهية الايمان بالدين الجديد .. ولقد استخدم هذا الدستور مصطلح الأمة بمعنى الرعية السياسية وهو يعبر عن هذا البناء السياسى - الاجتماعى .. الجديد .. لقد نص على أن المؤمنين والمسلمين هم (أمة واحدة من دون الناس) فهم أمة الدين وجماعته المؤمنة به - ثم نص على (ان يهود بنى عوف (ومن ماثلهم من اليهود العرب) - أمة مع المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم) .. فقرر التسوية فى « المواطنة وحقوقها وواجباتها بين هذه الرعية السياسية « وأنه من تبعنا من يهود فان له النصر والأسوة » .

انها اذن دولة اسلامية ، القيادة العليا فيها للمسلمين ، والاطار الحاكم (الجامع المانع) فى تحديد الرعية وتمييزها عن الغير .. لايستبعد غير المسلمين الذين ارتضوا الحياة داخل هذه الدولة الواحدة فهم رعية واحدة - بالمعنى السياسى - يحكمها وينظم علاقاتها هذا الدستور .

واذا كان هذا الدستور قد مثل القانون الأعلى الذى نظم الواجبات .. على الرعية والذى ضمن مالها من « حقوق » فانه قد استثنى

« الظلم » و « الاثم » وقرر انه لاحماية لظالم أو آثم حتى ولو كان من الرعية التى ارتضت الحكم بهذا الدستور •• فنص على (أنه لايحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم) ، واذا كانت « يثرب » المدينة قد مثلت وطن الدولة التى حكمها هذا الدستور فلقد قرر هذا الدستور أن هذا الوطن حرم آمن لرعية هذه الدولة •• وقرر فى ذات الوقت وفى نفس النص أنه لا حصانة لظالم أو آثم حتى ولو كان معتصما « بيثرب » وعضوا برعية دولة هذا الدستور ، فنص على (أنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة الا من ظلم وأثم)(١٠٦) •

ومن ثم يصير تأسيس المجتمع على الدين لا ينافى مطلقا المبدأ الأساسى القائم على التسامح تجاه المخالفين فيه من حيث أنه داخل ضمن أصل العدل بحيث لا يستقم حكم العقل فضلا عن منطق الشرع أن يكون هناك عدل قائم بين المسلمين وظلم يمارسه الاسلام نفسه فى دولته ولاسيما بين مواطنيه من غير المسلمين اذ العـدل فى شرعة الاســلام لايتجزأ • وبحيث يرسى هذا مبدأ حرية العقيدة اذ لا يلزم الاســلام بعقيدة كرها لقوله سبحانه (قال ياقوم أرأيتم ان كنت على بينة من ربى وآتانى رحمة من عنده فعميت عليكم أنلزمكموها وأنتم لها كارهون)(١٠٧) وأساس العدل فى الاسلام فيما يتعلق بالتسامح مع أنه لا يقوم على الفصل والتمييز بين مواطنين فى المعاملات بل تحكمهم قاعدة تشريع عامة واحدة أكدها الرسول (ص) فيما جاء فى شأن المخالفين اذا دخلوا فى عهد الذمة « فاعلمهم أن لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين ولااعدل من يساويك بنفسه فى النصفة والحكم » بل ان مبدأ التكافل الاجتماعى فى الاسلام بما هو قائم على اصول العدل فيه ان المخالف مشمول بحكمة كالمسلم سواء بسواء(١٠٨) •

فالدولة الاسلامية هى دولة عقود ان صح التعبير ، يشكل « عقد الذمة » فيها قاعدة الأساس فى التعامل الســياسى مع غير المســلمين فى الدولة الاسلامية » •• الا من ظلم معاهدا أو كلفه فوق طاقته أو انتقصة أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفسه فانا حجيجه يوم القيامة(١٠٩) •

خلاصة عن العلاقة بين عناصر الرابطة الايمانية •

يبقى بعد ذلك ان الأمة وفق طبيعتها ، والرابطة الايمانية السياسية وفق عناصرها انما تشكل مجموعة من الوظائف والادوار الاساسية فى القيام بوظائف الأمة بصورة أقرب الى التداخل والتساند والتكامل وهى فى تداخلها لا تختلط ببعضها البعض من حيث الأدوار الأساسية وأنه جمع بينها جميعا وحدة التأسيس ووحدة المقصد وفق الفقه المتكامل لكل مقتضيات التوحيد والتنوع الوظيفى فى اطاره •

ان الأمر أقرب فى تفسيره الى مايمكن تسميته بمبدأ التكامل الاجتماعى والسياسى الملزم فى التشريع الاسلامى بين عناصر الرابطة الايمانية السياسية ، لما بين تلك العناصر من وحدة الغاية التى هى سبب الالتزام السياسى « ذلك الالتزام » الذى تترتب عليه المسئولية المتبادلة بين الحاكم والمحكوم (الراعى والرعية) •

أما مسئولية الحاكم فلانه راع وكل راع مسئول عن رعيته ، وأما المواطنون فلان مسئولية الحاكم عنهم لا تلغى مسئولياتهم هم ، حتى لو كان حاكمهم نبيا •• لقوله تعالى · (فلنسألن الذين أرسل اليهم ولنسألن المرسلين)(١١٠) •

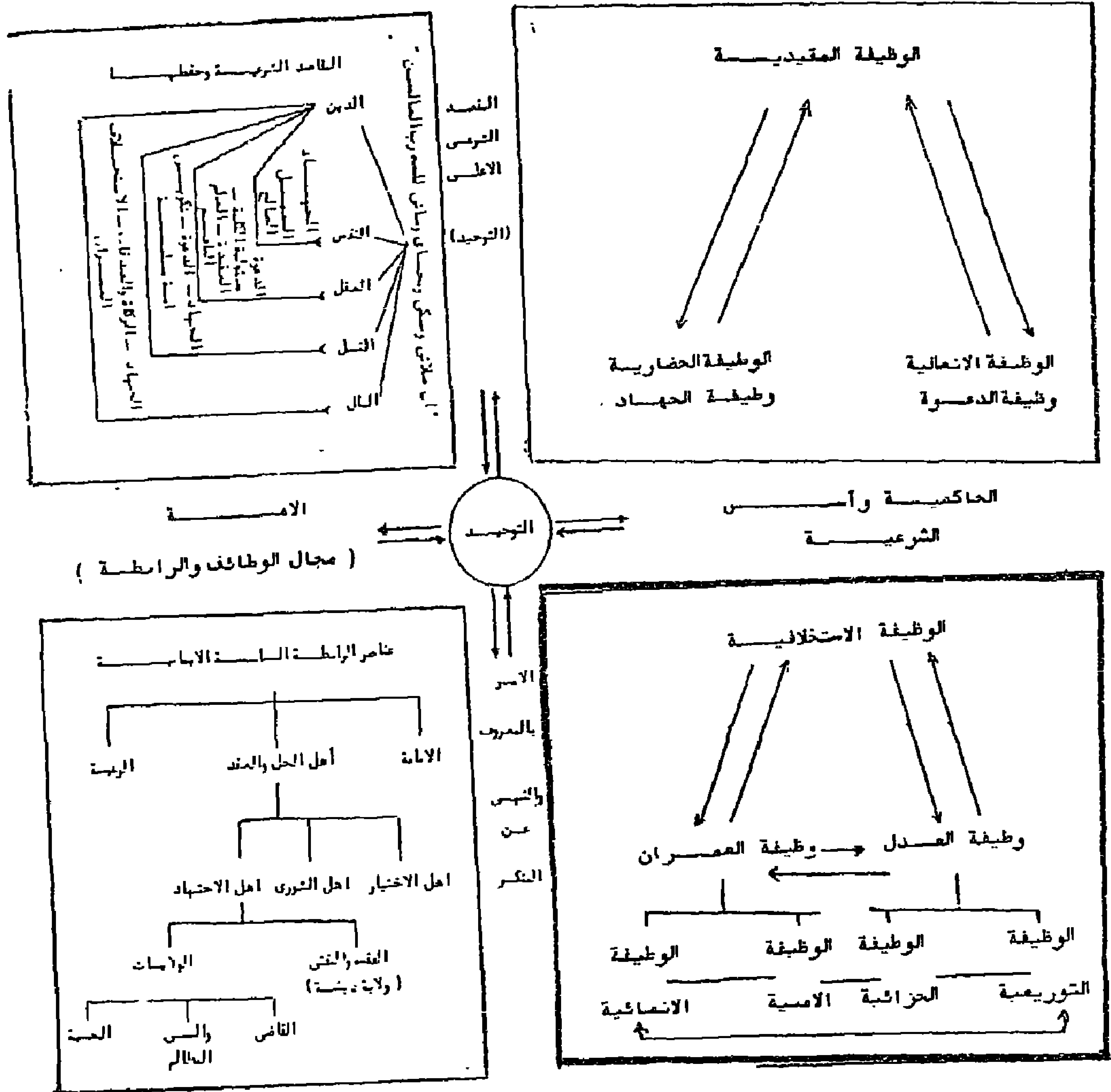
وتفسير مسئولية الحاكم تجاههم تنبع من طبيعة عقد البيعة من حيث أنهم أصحاب المصلحة الحقيقية والطرف الاصيل ، وهو وكيل عنهم ومن حق الأصيل أن يسأل النائب عنه فيما يتصرف فى خالص حقه •

وعلى هذا يتأسس التكافل السياسى الملزم على وحدة المقصد وهو تكافل لا يعرف ذلك الفصل المطلق بين مفهوم « الحق والواجب » والمصلحة ، بحيث تصير المصلحة الشرعية وفهم الصالح العام من خلالها هى أساس الالتزام السياسى فى حق الراعى والرعية على السواء وهو منشأ المسئولية المتبادلة (١١١) •

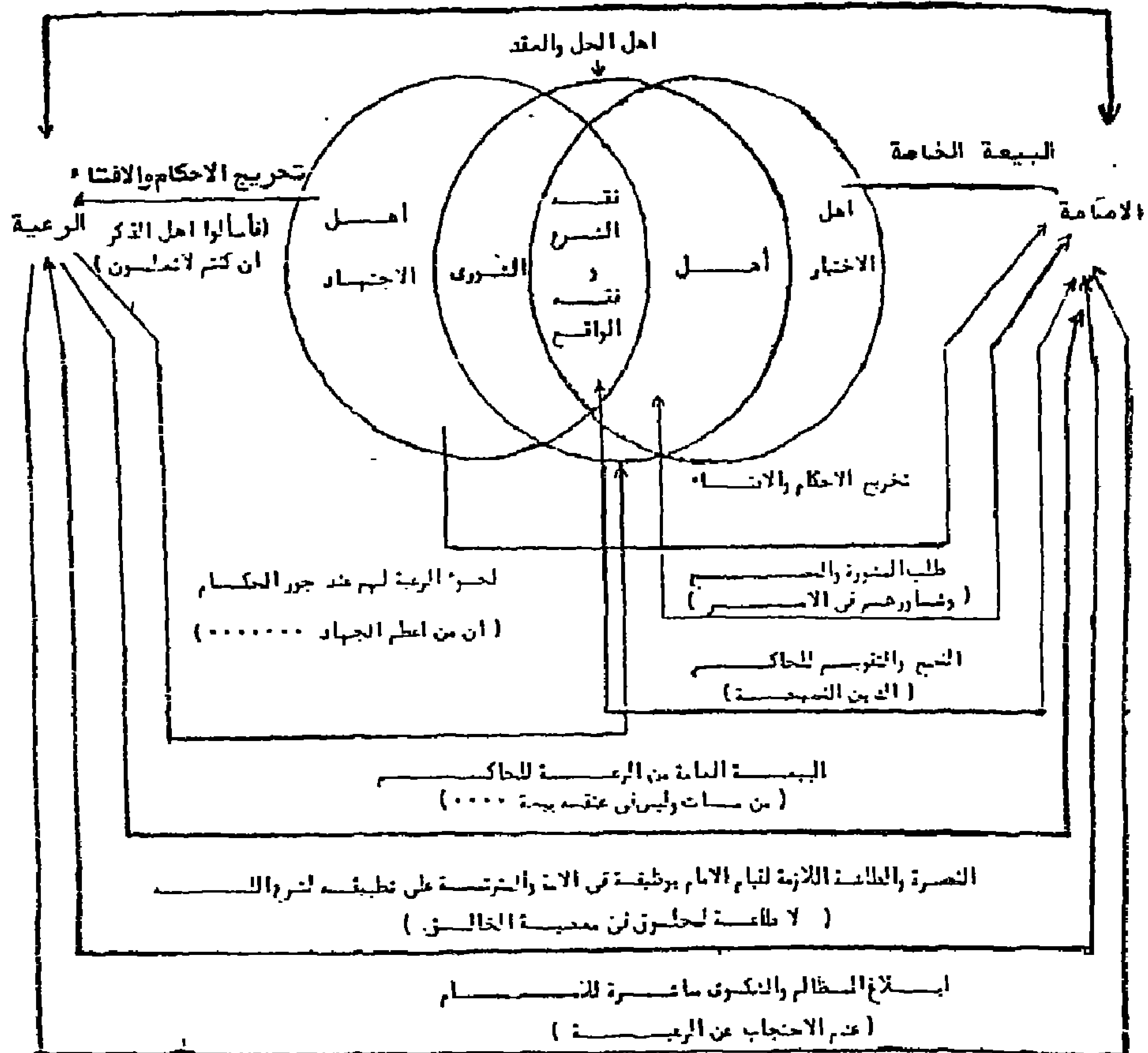
وهو تكافل لا يعرف ذلك الفصل المطلق بين مفهوم (الحق والواجب) سواء على مستوى الرعية الفـــرد أو الجماعة ، من حيث يرى أن لكل حق واجب يلزم القيام به ، وكل واجب له من الحقوق لا ينهض به بفقهها (فكرا وحركة).

ومن هنا كان ارساء الفقهاء لقاعدة فقهية محكمة فى هذا المقـــام مؤداها « ان التصرف على الرعية منوط بالمصلحة (١١٢) ، والمصلحة هى غاية الحكم وأساس « المشروعية » للولاية العـــامة ولـــكنها المصلحة المرسومة شرعا التى تتسم بالمشروعية من حيث لا تناقض نصا قاطعا آمرا (من كتاب أو سنة صحيحة) ولا تناقض مقصدا أساسيا من مقاصد الشرع ، يوضح هذه القاعدة فى التكافل السياسى فى الوظائف والعناصر الشكلان الآتيان :

وظائف الامة والدولة الاسلامية ونسق القيم والمقاصد الاســــلامية



عناصر الرابطة الايمانية السياسية وتفاعل وظائفها



« المبحث الثانى »

العــلاقة الفرعونية السياسية

« تشكل الرابطة السياسية الايمانية من حيث تعريفها وخصائصها ومقاصدها اطارا هاما للحركة السياسية وامكانية التحليل والتفسير بل والتقويم لها من خلال أصول الرؤية الاسلامية ، بينما تشكل العــلاقة الفرعونية السياسية اطارا مناقضا لهذه الرابطـــة من حيث مفهومهـــا والأسس التى تستند اليها والخصائص التى تتميز بها وتشكل محتواها ومقاصدها الوضعية التى تعكس السلطة المستبدة ومصالحها فتشكل بحركتها مجتمع الظلم « فى مواجهة مجتمع العدل والايمان » •

وتعبر تلك العلاقة الفرعونية عن أمرين هامين : —

الأول : أنها تشكل نموذجا قرآنيا يعبر أجلى تعبير عن القصـــة القرآنية ووظيفتها بما يحقق تمام الاعتبار ؛ ومن هنا يلفت الباحث النظر الى أن نموذج الفرعونية السياسية الذى يقصده هو النموذج الذى وردت ملامحه وأبعاده كما ستتضح من السياق القــرآنى (الفرعونى وموسى) (١١٣) •

(الثانى) : أنها تعبر عن رؤية هامة ومتميزة فى نظرية الاستبداد ، الذى أهتم بها على مر تاريخ الفكر السياسى وفى النظرية السياسية ، اذ تعبر عن رؤية متكاملة للاستبداد وظروفه ومفهومه وامكان تقويمه (١١٤) •

ومن ثم تبدو أهمية عرض هذا النموذج المناقض المتمثل فى العلاقة الفرعونية فى اطار بيان مفهوم الرابطة الايمــانية الســياسة بمنطلق المخالفة ، وتعالج هذا النموذج فى مجموعة من النقاط الأساسية : —

أولا : مفهوم العلاقة الفرعونية السياسية (١١٥) •

العلاقة الفرعونية ليســت الا مجتمع التجــزئة والتفتيت ، مجتمع

يحكم ويحتكم الى الطاغوت فلا يعى عمل السنة التاريخية الآلهيـــة أو يستوعب فعلها كما أنه يهمل فهم عملية التغيير وفق مقتضياتها ، ووفق فعل عناصرها الأساسية ، وكما اقتضتها شروط الاستخلاف ، بل على الخلاف من ذلك ففى هذا المجتمع تستخدم هذه العناصر فى تكريس أمر واقع • ومن ثم فلا ينظر الى تلك العناصر جميعها (الانسان ـ المكان ـ الزمان) وفق رؤية الالاستخلاف فى الفعل والمقصد ، بل وتصير المقاصد ليست الا ترجمة لمشيئة المستبد فى تكريس واقع جـــامد يحـــافظ على سياسية بديلة تظل كامنـــة وقادرة على التطـــور فى اطار امكاناتهـــا فى مصالحه ويحميها من خلاله •

وواقع الأمر أن عناصر تلك العلاقة الفرعونية لا تعبر عن مستبد فحسب ولكنها فى حقيقتها تؤكد أن فعل الاستبداد لا يترسخ الابقابلية له من جانب فئات المجتمع •

الا أنه رغم استحكام علاقة الالاستبداد فان مقومات قيـــام رابطة استيعاب السنن وجوانب التغيير وعناصره ، والاستخلاف ومقاصده بما يؤكد ضرورة قيام عناصر التغيير بعمل التمكين لتناول جزاء التمكين فى تحقيق عملية التغيير •

ثانيا ـ حقائق مفهوم التغير فى الرؤية الاسلامية وأهم عنـــاصر وخصائص العلاقة الفرعونية السياسية :

ان مجتمع الظلم مجتمع الفرعونية يتسم على مر التاريخ بالتحكم والاستبداد فى علاقات الانسان مع أخيه الانسان بما يؤدى الى تمزيق وتشتيت فى طاقات المجتمع وبما لا يمكن عناصره من حشد القوى فى الحركة لتحقيق عملية الانماء والعمران • وتؤكد الآيات القرآنية هذه الرؤية من حيث أنها تمثل مثلا فاسدة ـ تشكل مجتمع الـــظلم وآلهته بينما التوحيد يلغى كل الفوارق والحدود باعتبار شـــمواله وعمـــومه واستقلاله •

« ان فرعون علا فى الارض وجعل أهلها شيعا » (١١٦) •

« ان هذه أمتكم أمة واحدة وانا ربكم فاعبدون » (١١٧) •

وتتمثل أهم عناصر تلك العلاقة الفرعونية القائمة على أساس من الظلم والتجزئة فى :

١ ـ **الفرعون :** الذى يقع على قمة المجتمع السياسى ، ذلك أنه على رغم تميز فرعون بالعلو فى الارض والاسراف والطغيان والضلال ومفارقة الهدى والصد عن السبيل الحق والاستكبار والاستخفاف بالقوم وارتكاب كل ما هو سىء من عمل ، رغم ذلك كله فانه يظل يمارس سلطانه ، رغم مفارقة كل هذه الصفات للشروط الواجب توافرها فى رأس السلطة السياسية (١١٨) • والغريب أنه يمارس هذه الامور مدعيا أنه الاله الأوحد ، وأن سبيله سبيل الرشاد (١١٩) •

٢ ـ **أعوان الظلمة :** وهم الذين يشكلون حماية لفرعون والفرعونية وسندا فى المجتمع لبقائها واستمرار وجودها ، انهم الظالمون المستضعفون الذين يحشرون يوم القيامة فى زمرة الظالمين وقد يحتجون لدى المستكبرين من الظالمين لولا أنتم لكنا مؤمنين « •• ولو ترى اذ الظالمون موقوفون عند ربهم يرجع بعضهم الى بعض القول ، يقول الذين استضعفوا للذين استكبروا لولا انتم لكنا مؤمنين » (١٢٠) ، ذلك أن الظالمين قسمان منهم من هو مستضعف ومنهم من استكبر (١٢١) •

ومن أعوان الظلمة فى مجتمع التجزئة الفرعونية ظالمون يشكلون حاشيته ومتملقونه ، انهم دائما أدوات فرعون على مستوى أهوائه ورغباته يسبقونه بالقول يزينون له سوء العمل « وقال الملأ من قوم فرعون أنذر موسى وقومه ليفسدوا فى الارض ويذرك والهتك ، قال سنقتل أبنائهم ونستحى نساءهم وانا فوقهم قاهرون » (٢٢١) ، انهم يلعبون دور الاثارة لتهيئة المناخ للممارسات الفرعونية أيا كانت •

٤ — **الهمج الرعاع :** ويشكلون العنصر الثالث فى عملية التجزئية الفرعونية لمجتمع الظلم ، انهم مجرد غثاء مستسلم للظلم لا تحس به ولا تدرك انها تعيشه ومن ثم فانها تتحرك فى دائرة التبعية الكاملة دون أدنى تدبر أو وعى ، فقد سلب الفرعون منها — وكذلك مؤسساته — التدبر والوعى بل هو حريص على ابقاء الحال لضمان حالة الاستسلام لأوامره الفرعونية دون مناقشة أو تدبر على مستوى الذات أو المشاركة مع الغير • انها سياسة أقرب الى الوصف بكونها «سياسة القطيع»(١٢٣) « وقالوا ربنا انا أطعنا سادتنا وكبرائنا فأضلونا السبيلا » (١٢٤) •

فالناس ثلاثة : عالم ربنى ومتعلم على سبيل نجة وهمج رعاع ينعقون مع كل ناعق « وبينما الفرعونية ترى فى هذه الفئة مادتها لتأكيد على شرعيتها وابراز مظاهر الرضا فانها تحاول تكريس هذه الفئة بل توسع من دائرتها لأنها من أخطر موانع عملية الاصلاح •

ومن خلال العناصر الثلاثة للعلاقة الفرعونية (١٢٥) السياسة تبدو سمات هذه العلاقة التى تجعلها من صور الاستقرار والاستمرار الى حين وأهمها :

(أ) العلاقة الاستبدادية :

حيث يشكل الطغيان والاستبداد مسئولية مشتركة بين طرف فاعل وطرف قابل ، وبمقدار الاحساس بمسئولية مواجهة فعل الطغيان والوقوف ضد الطغاة يكون شكل العلاقة ؛ ذلك أن الطاغية يكف عن طغيانه بمقدار ما ينتظره من مساءلة قد تسهم فى الاطاحة به اذا ما استمر فى طغيانه • وقد يحاول الطاغية تجاوز هذا الخطر بالاكثار من الأعون المؤيدين لهومطاردة من يسائله بشتى الوسائل للمحافظة على سلطته وسلطانه ، ولقد عرض القرآن لهذا النموذج الفرعونى عرضا محكما موضحا أهم سماته التى تتسم بالثبات بمنطق كل عصر • ووجد هذا

النموذج الاعتبار كنموذج تاريخى يعرض فى داخله مجموعة من النماذج البشرية (١٢٦) .

هذه العلاقة الفرعونية فى سمتها الاستبدادية بدأت تتسرب للواقع العربى والاسلامى ببعض خطوطها ، من حيث الرضا بطواغيت ومن حيث اتفاق معظم الحكام على تنحية الشرع جزءا أو كلا أو اتخاذه شكلا واستظهارا ومناهضة حركته فعلا ، واستبطان الاستبدال بـه بدعوى عدم الصلاحية وعدم الفاعلية والاستناد الى أسس وضعيـة من الشرعية مما ينحى شرع الله عن مكانه فى الحاكمية ، بينما يستبدل به اجبار الناس واكراههم على الاحتكام الى شرائع ونظريات ما انزل الله بها من سلطان ، والطغيان وفق هذه السمة الاستبدادية ليس الا ارادة فاعلة فى التسلط وطاعة جاهلة وانقيادا قابلا لفعل التسلط ، فبين الفاعل والقابل استخفاف وطاعة « فاستخف قومه فأطاعوه » (١٢٧) .

ذلك أن الفرعونية تتشكل لديها عادة تكمن فى فعل الفساد واكراه الآخرين على قبوله بما يكرس سمة الاستبداد ويصور القرآن بدقة هذه الحالة بقوله تعالى « نادى فرعون فى قومه ياقوم أليس لى ملك مصر وهذه الانهار تجرى من تحتى أفلا تبصرون ؟ أم انا خير من هذا الذى هو مهين ولا يكاد يبين ، فلولا ألقى عليه أسورة من ذهب أو جاء معه الملائكة مقترنين . فأستخف قومه فأطاعوه انهم كانوا قوما فاسقين . فلما آسفونا انتقمنا منهم فأغرقناهم أجمعين فجعلناهم سلفا ومثـلا للآخرين » (١٢٨) .

ان القرآن وفق منهاجه فى توظيف واستخدام النماذج التاريخيـة فى اطار من العبرة كهدف منهجى لتقويم الواقع المعاش وتخطيط الحركة المستقبلة ، والانذار الموجب للحذر من سلوك نفس الطريق واتبـاع نفس الخطأ التى تقضى حتما الى ذات النتائج ونفس العاقبة (فجعلناهم سلفا ومثلا للآخرين) . هذا التوظيف فى جعل الاعتبار هدفا منهجيا يخرج بالقصة القرآنية من دائرة الشخصية الضيقة المحدودة الى رحابة المعنى الممتد عبر الازمنة والامكنة لتحقيق مقتضى الانذار (١٢٩) .

(ب) تشكيل الرضا الكاذب والعلاقة الفرعونية :

وهذه السمة تتلازم مع السمة الأولى ، ذلك أن ارتباط الاستبداد بالاستخفاف يجعل الطريقة فى بناء الرضا وشرعية النظام تقع فى دائرة التشكيل والتوجيه بصورة كاذبة وزائفة وفى اطار عملية تشكيل الرأى العام بوجه عام • وتتضمن هذه السمة مجموعة من القضايا الأساسية أهمهـــا :

*** العلاقة الفرعونية والطريقة المثلى :**

ان الخط السائد فى العلاقة الفرعونية هو الحفاظ على النظم الممثلة لها وسياستها وأطرها الفكرية باعتبارها الطريقة المثلى مهما كانت تتسم بالظلم والاستبداد ، ومحاولة بث هذا التصور فى القوم من خـــلال ايهامهم بفاعلية تلك الطريقة وأفضيلتها عن غيرها فى نمط القيـــادة ، انها نظرية مثلى وهدف الخصوم هو هدمها والوقوف ضد مكتسباتها بما يتطلب ضرورة الوقوف فى وجه هؤلاء والاخذ على أيدهم ، يصـــور القرآن ذلك فى قصة هارون وموسى « ان هذان لساحران يريدان أن يخرجاكم من ارضكم بسحرهما ، ويذهبا بطريقتكم المثلى » (١٣٠) •

حيث صارت نظرية الطغيان والاستبداد ـــ وفق التصور الفرعونى ـــ هى الطريقة المثلى التى يخشى عليها المنتفعون •

*** تصور الولاء للنموذج الفرعونى ومبرراته :**

ان الطريقة المثلى وفق هذا التصور الفرعونى انما تتطلب تأسيس الولاء ، مؤكدة على مبرراته وأسانيده بما يتوافق وتلك الطريقة •

والولاء اذن يستنكر أية محاولة لانتزاع سلطته المستندة الى أسس عرفية وتاريخية « قال فرعون : وما رب العالمين » (١٣١) •

وقال فرعون يا أيهـــا الملأ ما علمت لكم من اله غيرى •• » (١٣٢) •

« وقال فرعون ما أريكم الا ما أرى وما أهديكم الا سبيل الرشاد » (١٣٣) .

ومن ثم يصير الولاء فى متابعة قومه من نفس الرأى مؤكدين على رشد فرعون وطريقته المثلى « قالوا أجئتنا لتلفتنا عما وجدنا عليه آباءنا وتكون لكما الكبرياء فى الأرض وما نحن لكما بمؤمنين » (١٣٤) .

ولن يعد النموذج الفرعونى مختلف المبررات والاسانيد لهذا مثل الادعاء بالالوهية والرشد والاحتجاج بالآبائية . ويضيف اليها كما سبق القول مجموعة من المظاهر المادية يجعلها أحد مبررات الولاء له ، بل ان هذا النموذج يستمد مبررات ولائه من مظاهر سلطانه وقوته المادية عن طريق الارهاب المعنوى المبطن وتحقيق الأثر من الرهبة فى بيان مظاهر السلطة والاستعلاء ، سواء ببيان ضعف خصمه وكشف عجزه عن معارضته مؤكدا أنه الأقوى وأنه أولى باتباع والولاء أو بتأكيد أن عدم اتباع القوة وطاعتها مؤد الى بطش بمعارضيها وأن اتباع الخصم انما هو هلاك محقق لعجز الخصم ذاته فى الدفاع عن نفسه . وكل ذلك يفضي الى خوف وفزع ، بل ورضا مصطنع(١٣٥) . ويقودنا ذلك الى عرض نموذج الرضا الكاذب .

نموذج الرضا ووسائل تشكيله : —

تبدو تلك المفارقة بين رضا مرتبط بالشرع والشريعة ، ورضا يرتبط بنماذج العلاقة الفرعونية يمكن تسميته بالرضا الكاذب ، وتتمثل أهم وسائل تشكيله فيما يلى :

١ — وسيلة ادعاء الألوهية أو ما هو فى مقامها ، وقد تعرض الباحث لذلك وهو بصدد الحديث عن قضية الولاء المفترض لعلاقة الرضا .

٢ — ويرتبط بما سبق ثانية هى ما يمكن تسميته بتحقيق حالة من الاكراه المعنوى من خلال ابراز مظاهر السلطة المادية ، فى محاولة

لاسناد فكرته وعقيدتة على أسس خارجة عن اطار اتساقها الداخلى أو فاعليتها أو صلاحيتها بينما يقرر ضعف الأفكار (المناقضة) فى اطار الربط بينها وبين الضعف البادى لحاملها استنادا الى التقويم المادى كذلك ، دون مناقشة أصول الفكرة ذاتها وصلاحيتها وفاعليتها .

وفى اطار الاستخفاف كسمة أساسية للنموذج الفرعونى والتلبيس كأهم وسائله والاستناد الى أدلة واهية ، وفى اطار غياب الوعى والسطحية والجهل لعنصر الجمهور المستقبل والاستناد الى مصادر القوة الشكلية ، تتجسد استجابة الجمع احاشد فى حالة من التبعية « فاستخف قومه فأعوه » من حيث كانت استجابتهم نتيجة لفساد فيهم « انهم كانوا قوما فاسقين » . ذلك ان هذا النموذج الفرعونى الاستبدادى لم يكن ليجد صدى لدلائله فى رعية واعية صحيحة الايمان (١٣٦) .

٣ ـ ويرتبط بتلك الوسيلة السابقة فى اطار الاستناد الى مصـادر شكلية ظاهرة للقوة ، وسيلة ثالثة تستند الى الدعوة فى نطاق المحسوس ذلك أن الاستخفاف الفرعونى قد ارتكز الى نظرة مادية صرفة تفتقد الى أدنى ايمان بالغيب مشكلة قمة الالحاد والجمود ، انه استخفاف بالمخاطبين فى اطار مخاطبتهم فى دائرة الملموس والمحسوس رغم محاولة موسى فى التأكيد على ضرورة التوجه الى الله رب العالمين « .. وقال فرعون ياهامان ابن لى صرحا لعلى أبلغ الأسباب ، أسباب السموات فاطلع الى الهموسى وانى لأظنه كاذبا وكذلك زين لفرعون سؤ عمله وصد عن اللسبيل وماكيد فرعون الى فى تباب (١٣٧) .

٤ ـ أما الوسيلة الرابعة فانها ترتبط بدعـوى « الأبائيـة » التى تشكل الدعوى الابدية فى رفض الحق وبالاعتذار عن متابعته لأن هذا لم يكن له أصل عند آبائهم ، والتقليد للآباء نزعة فى الجمهور » «. . . وما سمعنا بهذا فى آبائنا الأولين » (١٣٨) .

« قالوا أجئتنا لتلفتنا عماوجدنا عليه آباءنا وتكون لكما الكبرياء فى الارض وما نحن لكما بمؤمنين » (١٣٩) .

وهكذا ان الفرعونية لا تترك وسيلة تدفع بها الخطر عن سلطانها الا واستخدمتها ، فما حرصها على ما ورثته من أفكار الاباء الا حرصا على الأعراف والتقاليد (كمصدر للشرعية) . وتصور الدعوة الى الحق منازعة للشرعية وسعيا للسلطة .

٥ ـ أما الوسيلة الخامسة فتبدو كمجموعة أدوات فى مجملها محاولات الفرعونية « تحصين الأفكار ضد الدعوة » بتحقيق عناصر الاتهام ـ وقلب الحقائق ، والاثارة ، وحشد كافة القوى فى مواجهة الدعوة المخالفة فى الترهيب والترغيب . بل وأخيرا اتهام القوى المضادة الداعية للحق بالمؤامرة (١٤٠) ، ففى اطار عملية التحصين المتلازمة مع تشكيل الرضا الكاذب تقفز عملية اتهام الدعوة « بالسحر » « مثلما احتج » بالآبائية من قبل لمواجهة الحق والاعتراف برسالة موسى ، وهو فى اتجاهه الى الملأ (الحلقة الوسيطة) يذكر بأسس شرعية خشية افلاتهم من تبعية الفرعونية « يا أيها الملأ ما علمت لكم من اله غيرى (١٤١) .

انه يعد صاحب المعرفة والرأى والارشاد لا يتقبل أى بادرة لاستقلال الفكر وتصير سمعة الخضوع والاتباع من السمات الرئيسية للعلاقة الفرعونية التى لا تقبل المراجعة فضلا عن المناقصة أو التقويم ، وتضيف الآية طائفة جديدة ترتبط بالطاغية ارتباط مصلحة يمثلها قارون (١٤٢). ان قارون كان من قوم موسى فبغى عليهم (١٤٣) . فقارون كان أساسا من بنى اسرائيل الا أنه انسلخ من قومه ليرتبط بفرعون ارتباط مصلحة وتتوافق طبع ، ان فرعون وملأه قد أرادوا بمثل هذا التهم فرض حاجز من العزلة المعنوية على موسى ، ويترسخ هذا الشعور من خلال نوع من الاكراه المباشر وغير المباشر « فلما جاءهم الحق من عندنا قالوا ابناء الذين آمنوا معه واستحيوا نساءهم ، وما كيدا لكافرين الا فى ضلال . وقال فرعون ذرونى أقتل موسى وليدع ربه انى أخاف أن يبدل دينكم أو ان يظهر فى الارض الفساد ، وقال موسى انى عذت بربى وربكم من كل متكبر لا يؤمن بيوم الحساب (١٤٤) . انها خطة فرعون بالتصفية الجسدية لابناء المؤمنين وذبحهم بل ومتابعته لقتل موسى ويتمثل الضلال فى

تكبر فرعون بقوله « وليدع ربه » معلنا فى صلف أنه مستعد لمواجهة موسى وربه وهى سنة كل طاغية لا يهتم بالرسالة ولا يقيم وزنا لشرع الله .

وفى اطار قلب الحقائق والتلبيس بصددها تعبر الفرعونية عن الخشية فى تبديل الدين « انى أخاف أن يبدل دينكم » وتبرز هنا التشكيل الكاذب لعملية الرضا من جعل الدين الذى يدينون به — والذى سبق وأن أرغمهم عليه — وكأنه تابع منهم باختيار منهم وحريصون عليه ، وهو من ثم حريص على ما هم حريصون عليه من دين « الآباء » ، ويبدو فى ذلك تلك الخطة الفرعونية فى التشكيل الكاذب للشرعية والرضا حيث ينصب فرعون نفسه الهــا وبرغم قومه على التعبد له — وادعاء رضاهم بما فرضه عليهم ، انها أشبه بمقولات مثل « مصلحة الجماهير » والارادة الشعبية » التى انتشرت وفرض السلطة حارس لها وممثلة لها (١٤٥).

وتستكمل هذه الخطة فى اطار عملية المضادة للحق بقلب الموازين وابدال المقاييس انها سمعة الطغيان والاستبداد الفرعونى ووسيلته مؤكدا أن دعوى موسى « أو أن يظهر فى الأرض الفساد » اظهار للفساد فى الأرض ، وهى اشارة الى كيف يتم التلاعب بالالفاظ ومضامينها ومعانيها، ان اطلاق وصف الفساد يتم وفق الهوى لا ضبط فيه ولاتحديد يحقق هذا الضبط الشرعى للمفهوم ، حتى لا يكون ذلك مسوغا للطغيــان باتهــام كل دعوة للاصلاح على أنها افساد فى الأرض (١٤٦) .

بل وتبدو أهم وسائل السلطة الطاغية فى أن تحدد ما هو شرعى وماهو غير ذلك وفق عناصر التحديد الوضعى لها بشكل غير منضبط ، ووفق مصلحتها فى النهاية ورغبتها فى تكريس أمر واقع يحفظ لهــا رســوخها واستقرارها واستمرارها ، وهو ما يفسر مفاهيم أخرى مثل « الشرعية » و« الاستقرار السياسى » ومحاولة تعريفها وفق الهوى والمصالح الضيقة.

ومن ثم فان السلطة لا تقبل أى سلطان يعلوها ، ومكمن الخوف من حاكمية الشرع ، ان حاكميته فوق كل سلطة وهو ما يعد خطرا عليها —

وفق تصورها — ومسوغا لاستمرارها فى عملية الاستبدال القائمة على أسس وضعية تتم بصورة وفق الهوى وبما يتلائم مع تحقيق رسوخ سلطانها واستقرار مكانتها ، ومن هنا يبدو أن تصور معظم تلك السلطات للدين من أنه لاعلاقة له بأمور السياسة أو بأمور الحياة جملة أو أن دوره هامشي ثانوى ، انما يكمن فى رغبتها ، ألا يعلو حاكميتها ، ان ذلك يبرز بصورة واضحة فى العلاقة الفرعونية التى تجعل علاقة الولاء تنحصر فى السلطة بل يؤدى الى تشخيص السلطة وما يمثلها من سلطان وفى اطار السمة العامة لعلاقة الاستبداد المؤسسة على قواعد من الاستحقاق والطاعة والانقياد جعلت الفرعونية تتصور أن أخذ الأذن منها بالايمان أمرا متصورا •

ولعل ذلك ما يفسر طغيان النظم السياسية حينما تطارد المؤمنين بدعوى عدم الشرعية بينما أن مساحتها فى المبادرة للحركة السياسية تضيق فى أطرها الشرعية وبشكل محكم •

ان التزام الشرع الذى يعبر عن جوهر الشرعية الاسلامية انما يشكل من خلال ثبات أحكامه قيدا على حركة السلطة واستبدادها ، وأن واقع الاستبدال للشرع بالوضع يتيح الفرصة للتبديل والتغيير والتعديل • ويرتبط بذلك أداة اخرى تشكل أهم ادوات الفرعونية فى تشكيل عملية الرضا الكاذب وهى ممارسة الشورى بصورة شكلية مفرغة من كل مضمون مقصدها محاولة اضفاء صورة مظهرية فى التعامل السياسى ، فان موسى بقوة رسالته وصدق آياته وحجته ، جعل فرعون يقدم على سلوك الشورى ملتمسا الرأى — وهى منافاة لطبيعة العلاقة الفرعونية التى تتسم بالاستبداد — من ملئه وحاشيته ، غير أنها تسير وفق خطة الاستبداد وتكريسه ، فانه قبل التماس النصيحة يحدد الخط الأساسى للتعامل مع موسى مؤكدا على هويته وفق فهمه بكونه ساحرا لا رسولا •• « ان هذا لساحر عليم » وهو بهذا التكييف لموسى يقطع على حاشيته وقومه أى خط للتفكير فى اتباع موسى ، وبما يضمن ان يكون الرأى من جانبهم مؤكدا لحقيقة استبداه ، ومن ثم فهو يتابع أمر التماسه للرأى بتخويفهم منه

مرهبا اياهم بفقد المكاسب والمصالح التى حازوها فى ظل سلطانه ، مؤكدا أن موسى « يريد أن يخرجكم من أرضكم بسحره » •

ومن ثم فان العلاقة الفرعونية ــ فى اطار مخططها العام فيما يمكن تسميته بتشكيل الرأى العام ــ أو التعبئة السياسية وبما تملكه من وسائل قوة تعرف مقدما نتيجة الشورى وفق قواعد التشكيل الكاذب لها • ان طلب النصيحة والتماس الرأى والشورى كل هذا غير ذى معنى •

وتكمل الحاشية هذه الخطة فى نقل تلك الأفكار الى الرأى العام ، فتردد نفس مقالة فرعون « ويأتيها الرد بنفس الاتجاه الذى أراده ، فى اطار يوحى بالاجماع والرضا وهو غير ذلك • « قال للملأ حوله ان هذا لساحر عليم يريد أن يخرجكم من أرضكم بسحره فماذا تأمرون ؟ قالوا أرجه وأخاه وابعث فى المدائن حاشرين يأتوك بكل سحار عليم (١٤٧) أما قول الملأ » قال الملأ من قوم فرعون ان هذا الساحر عليم ، يريد أن يخرجكم من أرضكم فماذا تأمرون ؟ قالوا : ارجه وأخاه وأرسل فى المدائن حاشرين يأتوك بكل ساحر عليم (١٤٨) •

الاستجابة هنا تبدو بذات الترتيب والألفاظ على كافة المستويات بما يدل على تمكن الفرعونية وتسلط اجهزتها فى تشكيل الرأى العام •

وفى هذا الصدد فان اداة هامة من أدوات الفرعونية فى اطــار عملية تشكيل الرضا الكاذب ضمن خطة الالاستبداد ، هى التعبئة الجماهيرية السياسية بما يجعل أهم وظائفها اضفاء الشرعية على تصرفات النظـام السياسى وحركته ، ان التجمع الشعبى فى قصة فرعون جعل هــدفه تشجيع « السحرة » لتحقيق أهداف النظام » وقيل للناس : هل أنتم مجتمعون لعلنا نتبع السحرة ان كانوا هم الغالبين (١٤٩) •

ان ضبط حركة الاستبداد ومواجهتها فى العلاقة الفرعونية ، يقــدم التصور الاسلامى رؤيه جادة لمواجهتها من حيث جعل أمر الناس بعيدا عن أهوائهم بتحديد المنهج بما لا يجوز التدخل فيه من أى كائن (قائدى أو

مقودا) بتغيير أو تبديل ، اما ما يجوز فيه ذلك فجعل فيه مردودا الى علماء الأمة المخلصين وبشروط خاصة يعرفها المجتهدون •

وفى اطار عملية التعبئة يأتي دور « السحرة » — باعتبارها الفئة المرشحة لمجابهة موسى — بالمطالبة بالأجر وما أهون ذلك على الفرعونية بل ازادتهم ترغيبا « وجاء السحرة فرعون قالوا أن لنا لاجران كنا نحن الغالبين قال نعم وانكم لمن المقربين » (١٥٠) •

٦ — تفسير الأزمات : يعد التفسير للازمة بغير عللها وأسبابها والتلبيس بصدد أسبابها الحقيقية من أهم أدوات الفرعونية والعلاقة السياسية الناجمة عنها حيث تعفى الفرعونية من مسئوليتها عن أخطائها وسياساتها على طول الخط وتقع على عناصر أخرى أسباب الأزمة • يتبين ذلك من العرض القرآنى الموضح لموقف اطراف وعناصر العلاقة الفرعونية السياسية من الأزمة :

— فالطاغية لا تفيده التربية بل أن ازمات التنبيه من الغفلة وسوق الآيات المرسلة للوعظ والتذكير والانذار لفرعون وقومه لاتعدو ان تكون سوى تأكيد ذلك التحدى السافر للرسالة والاستقرار الراسخ والحفاظ على أسس العلاقة الفرعونية واستمرارها •

— اما قوم فرعون فان موقفهم لا يزال يتصف بالاستخفاف حتى فى زمن الابتلاء بما يؤكد سطحية العقلية لهؤلاء « ولقد أخذنا آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات لعلهم يذكرون» (١٥١) • ولكن استجابة التذكر والتذكير لا تأتى الا لقوم يتصفون بوعى الايمان الذى يرد الأمور لأسبابها والحوادث لعللها • أما القوم فى العلاقة الفرعونية فيرون الأمر على غير حقيقته وبغير أسبابه الحقيقية « فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه « أى أن هذا هو المناسب لهم أما اذا أصابتهم السيئة «يطيروا بموسى ومن معه » (١٥٢) • أى يتشاءمون من وجود موسى ومن معه زاعمين أنهم سببا لأزمتهم ، انها خاصية أخرى تكمن فى طبيعة الفرعونية من حيث عدم

ارجاع الأشياء الى أسبابها ، بل وتصيير كل آيات الابتلاء (من قحط الثمرات — والطوفان والاوبئة •••) لا تجد محلا قابلا يفقه دلالاتها (التذكر) (١٥٣) أنهم وفق عناصر المصلحة الضيقة والمنفعة الانية قصرت عقولهم عن ادراك حقيقة الايمان والالتزام به فجعلوها وقتيا يزول بزوال الازمة والابتلاء ومن ثم كان اقرار القوم بصدق رسالة موسى تحت وطأة المعاناة فوعدوه بالايمان وعدا مؤكدا « لنؤمنن لك » كما وعدوه بتحرير بنى اسرائيل وتركهم وشأنهم ليتبعوا موسى « ولترسلن معك بنى اسرائيل » (١٥٤) لكن سرعان ما عاد فرعون الى طبيعة وكذلك قومه فنكثوا العهد « ولما وقع عليهم الرجز قالوا : ياموسى : ادع لنا ربك بما عهد عندك لئن كشفت عنا الرجز لنؤمنن لك ولنرسلن معك بنى اسرائيل فلما كشفنا عنهم الرجز الى أجل هم بالغوه اذا هم ينكثون » (١٥٥) •

٧ — وتبقى الاداة الأخيرة فى النموذج الفرعونى وهى اتهام المطالبين بالاصلاح « بالمؤامرة والانقلابية » •

ان خطة الفرعونية التى بدأت بوصف موسى « بالسحر والكذب » والقاء هذا الوصف للملأ ثم للقوم ، واستثارة الناس وتخويفهم « يريد أن يخرجكم من أرضكم » انما تهدف كما فى تصور فرعون وحاشيته الى الاستيلاء على الأرض والممتلكات ، وبعد تلفيق التهم تنظم الحملات بدعوى أن موسى عمل بداية لا نتزاع السلطة من يده ، بغير علم منه أن الأمر أمر رسالة ومن هنا كانت قولته : « أجئتنا لتخرجنا من أرضنا بسحرك يا موسى ؟ فلنأتيك بسحر مثله » (١٥٦) ذلك ان كل من يجعل هدفه السلطة يقع فى روعة أن كل نصح أو تذكير انما يشكل مؤامرة أو « انقلابا» يدبر للاستيلاء على السلطة والفرعونية لا تفرق بين أمر فيه خير وآخر فيه فساد ذلك أن محك خيرية الأمر وفساده يأتى من مقياس استقرار سلطانهم ، ومن ثم فان فرعون ترك جوهر ما دعاه اليه موسى غير مجهد لفكرة فى رسالة موسى وفهم أهدافها بل كان التفكير الأسبق لذلك هو حماية سلطانه ، وخطر زواله وتهديد موسى له ، بل أن هذا هو ما تحكم فى تفسيره لمطالب موسى أن يرسل معه بنى اسرائيل معتبرا ذلك خطرا

على استقرار اركان دولته ، وكان عليه بعد ذلك ان ينقل هذا التفكير برمته الى ملئه ونقله الى القوم جميعا ، ورغم تلك الآيات البينات التى خص بها موسى « قال لقد علمت ما أنزل هؤلاء الأرب السموات والأرض بصائر وانى لاظنك يافرعون مثبورا ، فأراد ان يستفزهم من الأرض فأغرقناه ومن معه جميعا » (١٥٧) .

المؤامرة قد صارت منطقبا للفرعونية فى التعامل مع دعوة الحق أيا كانت ومن ثم — وفى ذات الخط — كان اتهام فرعون « للسحرة » أدوانه بالامس فى عملية التعبئة وأدواته فى الفوز على موسى بالمؤامرة « ان هذا لمكر مكرتموه فى المدينة لتخرجوا منها أهلها فسوف تعلمون » ذلك أن الأمر وفق تصوره ، ليس دعوة حق وجب التسليم بها وانما هى مؤامرة عليه وعلى حكمه وسلطانه ، مبنية على اتفاق مسبق بين السحرة وموسى بدخول المباراة والتظاهر بالتحدى لموسى ثم اعلان الانهـزام أمـام موسى ثم الايمان بما جاء معه ، أنها طبيعة الفرعونية التى تفترض المؤامرة فى كل حركة ، انها حتى لو استوعبت الموقف كاملا فى باطنها الا أنها تستجدى له المبررات والأسانيد مهما كانت واهية فى سبيل استقرار سلطانها واستمرار طغيانها ، وهكذا تستخدم المؤامرة كأيسر أداة للفرعونية باتهـام الدعاة ، للحفاظ على سلطانها وتبرير حركة العنف فى مواجهتهم.

ثالثا : المجتمع الفرعونى وقوى التغيير والاصـلاح والتجديد .

المجتمع الفرعونى رغم سطوته لا يفتقد جماعة التغيير والاصلاح وان كان الاتهـام بالمؤامرة دائما يتجه الى هذه الفئة ، حيث يستخدم الاكراه والعنف المباصرين ضدها .

والوعى الالايمانى شرط أساسى لعناصر الرابطة السياسية الممثلة فى قوى التغيير المختلفة ، غير أنه ليس حـالة جـامدة ولكن من شروطـه الأساسية تلازمه مع الحركة . ان هؤلاء الذين يستنكرون الظلم فى أنفسهم ولم يفقدوا وعيهم حيال الفرعونية ويتخذون موقفا سلوكيا يتمثل فى

الاستنكار للظلم ومهادنته والسكوت عنه كموقف دائم ، لايحسبون على قوى التغيير بل ان القرآن يصفهم بأبلغ صفة بأنهم « ظالمى أنفسهم » أنهم ليسوا من الظالمين المستضعفين أو من الحاشية المتملقين أو من الهمج الرعاع الفاقدين للوعى ، انما هم مدركون لواقعهم مهادنون حركيا .

وهذه الطائفة التى تتهرب من الواقع وتنعزل وتترهب فى مواجهة مجتمع الظلم ويعتبرها الاسلام موقفا سلبيا تجاه مسئولية خلافة الانسان فى الأرض انما لا تحسب لقوى التغيير ، لأن كلا من الفئتين المهادنة والمنعزلة لا تضيف الى الوعى عنصر الحركة والتغيير باعتبارهما قاعدتين أساسيتين لعملية الاصلاح والتجديد (١٥٨) .

من هنا وفى اطار فئة « الايمان » تكون البداية فى المواجهة الفرعونية من خلال رسالة موسى التى شكلت اطارا هاما لضرورة استبدال العلاقة الفرعونية التى تقوم على الاستبداد والفساد والافساد فى الأرض ، بالرابطة السياسية الايمانية بعناصرها جميعا (١٥٩) . « واذ نادى ربك موسى أن أئت القوم الظالمين ، قوم فرعون ألا يتقون ، قال رب انى آخاف أن يكذبون ويضيق صدرى ولا ينطلق لسانى فأرسل الى هارون ، ولهم على ذنب فأخاف أن يقتلون ، قال كلا فأذهبا بآياتنا انا معكم مستمعون ، فأتيا فرعون فقولا انا رسول رب العالمين ، أن أرسل معنا بنى اسرائيل » (١٦٠) .

والفرعونية فى مواجهتها لهذا المطلب ترفض التنازل عن جزء من استبدادها وطغيانها ، فان تركها بنى اسرائيل وشأنهم يعنى منافاه لسلطانها واستبدادها واعطاء الحقوق لفئة يعنى انفراط عقد دولتها .

والايمان أكثر القواعد رسوخا فى الحركة « اذهب أنت وأخوك بآياتى ولا تنيا فى ذكرى ، اذهبا الى فرعون انه طغى فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى » (١٦١) . وذكر الله أساس الايمان والحركة بمقتضاه فهو ليس مجرد التمتمة بكلمات أو حفظ الدعوات وترديدها ولكنها حالة تدفع الى الحق والدفاع عنه وحمايته بلا خشية أو خوف .

وقد بدت أسس التغيير لما طلب موسى من فرعون الايمان بدعوته وبمقتضياتها ، غير أن فرعون بدأ الحوار بداية تتلائم مع طبيعته الطاغية فبدأ يذكره برعايته له ويمن عليه بذلك « قال » : ألم نربك فينا وليدا ولبثت فينا من عمرك سنين .. »(١٦٢) غير أن موسى يلفته الى الصفة الأصيلة التى يتسم بها سلطانه من طغيان واستبداد مؤكدا له أنه ربى فى كنفه كمحصلة من محصلات طغيانه .. ولولا معاناة بنى اسرائيل من لتربى فى كنف اسرته « .. وتلك نعمة تمنها على أن عبدت بنى اسرائيل ؟ » (١٦٣) .

ثم ينتقل موسى من لفت نظره الى الطغيان الى بيان معنى الألوهية لكن لم تجد البراهين نفعا اذ لم يستوعبها وجدان فرعون وقومه ، ففى اطار تدبير الطغيان لا تثمر الحجج والبراهين بل يسود منطق القوة والعنف « لئن اتخذت الها غيرى لأجعلنك من المسجونين .. » (١٦٤).

وفى هذا الاطار بدأت تتشكل فئة الاستضعاف المساندة لموسى من قومه بوعى وعمل « فما آمن لموسى الا ذرية من قومه على خوف من فرعون وملئهم أن يفتنهم وان لفرعون لعال فى الارض وانه لمن المسرفين »(١٦٥) .

امر الله نبيه موسى بالحفاظ على هذه الفئة بالاستقرار والترابط « تبوءا لقومكما بمصر بيوتا واجعلوا بيوتكم قبلة وأقيموا الصلاة وبشر المؤمنين »(١٦٦) وهى الترابط الواجب بين جماعة المؤمنين حتى يكون لهم التأثير المناسب فى عملية التغيير ، وهو ما جعل فرعون من ناحية أخرى لا يأمن على سلطانه من هذه الجماعة المتماسكة ولذلك طاردها وعمل على تشتيتها ، ومع ما أبداه المؤمنون من صمود لتيارات البغى أتى المدد الالهى بانقاذ المؤمنين واهلاك أعدائهم « وأوحينا الى موسى أن أسر بعبادى انكم متبعون فأرسل فرعون فى المدائن حاشرين . ان هؤلاء لشرذمة قليلون ، وانهم لنا لغائظون ، وانا لجميع حاذرون »(١٦٧) .

وفى اطار العلاقة الفرعونية وأدواتها فى تشكيل الرضا الكـاذب انتشرت الالسنة ووسائل الدعاية تؤلب الناس ضد موسى وتستثيرهم لمساندة الطاغية عن ايمان واقتناع (ظاهرى) ، وقد اعلن الحاشرون للقوم ثلاث قضايا تعد فى حقيقتها نماذج هامة فى عملية الدعاية للنظام من ناحية والدعاية ضد قوى التغيير من ناحية أخرى تستخدم دائمـا عندما تسود عناصر وخصائص العلاقة الفرعونية السياسية :

الاولى : ان هؤلاء لشردمة قليون « هم قلة من الناس لا وزن لهم ولا قيمة ـ كما ترى الفرعونية ـ حيث النظر الى كل مخالف لها فى أسس الشرعية على أنهم قلة ، فى خلط شديد منهم بين القلة وعدم اتباع الحق ، وفى مثل هذه الدعوى محاولة للقضاء على موسى واتباعه وزيادة جرأة القوم عليهم بما ييسر امكانية القضاء عليهم •• كما أنها تعنى تقبل أى حركة عنيفة من الفرعونية ضد الدعوة مما يوهم الطاغية وقومه انه قد سلك مسلكا يستند الى ارادة شعبية وشرعية •

الثانية : « وانهم لنا لغائظون » أى أن سلوك فئة التغيير هو طلب للسلطة وتقويض النظام التابع من حقد الفرعونية وطريقتها المثلى وافكارها الأساسية •

الثالثة : « وانا لجميع حاذرون » سواء من جانب فرعون واتخاذه كافة الخطط اللازمة لمنع موسى واتباعه من تنفيذ مخططاتهم ، أو مطالبته لهم للحذر والحيطة واليقظة حتى لا يقعوا فى تسباك موسى وبالتالى التعرض لجزاء فرعون ومواجهة ذات المصير بالمطاردة والهلاك •

وهكذا نجد نسق متكامل من الدعوى الفرعونية ضد موسى واتباعه •

واضافة الى فئة الاستضعاف التى تشكل تجسيدا محققا لرابطـة سياسية ايمانية ناهضة فان هناك نماذج أخرى تنضم الى قوى الاصلاح والتغيير هذه النماذج تنقلب بالايمـان الى الوعى بضرورة التغيير واستدال حقيقة الولاء ومضمونه الفرعونى واقرار حقائق الايمان بما

يبدل حقيقة المجتمع السياسى وأسس شرعيته • تبدو تلك النماذج فى امرأة فرعون ، ومؤمن آل فرعون والسحرة بعد ايمانهم (١٦٨) •

وفى هذا الاطار تبقى السنة الهية بتعرض « الفرعونية » وقومها الفاسق للجزاء الموافق لجنس عملهم من الاستبداد والاستخفاف والاكراه على الطاعة والخضوع ، تأتى هذه السنة بعد استفراغ الجهد والطاقة فى الدعوة الى الايمان دون أدنى استجابة بل ومواجهتها بالصد والاعراض ومحاربة الرسل ودعواتهم •

ويأتى بعد ذلك دعاء النبى — موسى — شأنه فى ذلك شأن النبى نوح « وقال موسى ربنا انك آتيت فرعون وملأه زينة وأموالا فى الحياة الدنيا ، ربنا ليضلوا عن سبيلك ربنا اطمس على اموالهم واشـــدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم ، قال قد اجيبت دعوتكما فاستقيما ولا تتبعان سبيل الذين لا يعلمون » (١٦٩) •

وتأتى أخيرا لتؤكـــد سنة الله فى الظالمين القاضية بأنه « حتى اذا استئيس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا جاءهم نصرنا فنجى من نشاء ولا يرد بأسنا عن القوم المجرمين » (١٧٠) •

فأخذناه وجنوده فى اليم فانظر كيف كان عاقبة الظالمين ، وجعلناهم أئمة يدعون الى النار ويوم القيامة لا ينصرون ، وأتبعناهم فى هـــذه الدنيا لعنة ويوم القيامة هم من المقبوحين ، ولقد آتينا موسى الكتاب من بعد ما أهلكنا القرون الاولى بصائر للناس وهدى ورحمة لعلهـــم يتذكرون (١٧١)•

« فلما آسفونا انتقمنا منهم فأغرقناهم آجمعين فجعلناهم ســـلفا ومثلا للآخرين » (١٧٢)

وفى هذا الاطار فان هذا النموذج القرآنى — وهو يرســـم صورة علاقة الطغيان ليصل فى النهاية الى العاقبة التى يؤول اليها بأطرافها

المتعددة ــ كان حريصا على أن يذكر بضرورة الوقوف فى وجه هــذا الطغيان مهما كان جبروته حتى يأتى أمر الله بتقويضه والانتصار عليه •

وتمام الاعتبار فى الفرعونية يتحقق من خلال رؤيته كنموذج تاريخى يختفى فيه الاعذار بعد البيان والانذار وتتأكد فيه العبرة لاولى الاعتبار « ولقد أرسلنا موسى بآياتنا أن اخرج قومك من الظلمات الى النور وذكرهم بايام الله ان فى ذلك لآيات لكل صبار شكور »(١٧٣) •

فقد اوضح هذا النموذج أهم سمات نظام الحكم الفرعونى كما رسمها القرآن الكريم عبر سوره وآياته التى صيغت فى أسلوب قصصى جمع بين القصة المغنية وبين الموعظة والعبرة وبين الحكم والسياســة ليبين للناس ما يريد تقريره من حقائق جلية حول الاستبداد السياسى الذى اختير له النظام الفرعونى كنموذج أمثل(١٧٤) •

والبحث فى جوانب الاستبداد السياسى من خلال هذه الخطوط القرآنية أمر لاشك من الاهمية بمكان بعد ان أصبح المسلم العــادى يستسيغ هذا الاستبداد ولا يرى فيه وزرا فاكتسب المستبدون شرعية وحصانة استندوا فيها الى جهل المسلمين بأمور دينهم فساقوهم الى كل ما هو مخالف للاسلام وهم راضون مطئنون يحسبون أنهم يحسنون صنعا »(١٧٥) •

الفرعونية اذا نموذج للاستبداد قد يوجد فى كل زمان ومكان ، فهى ظاهرة لا تتحدد بحقبة من الزمان ولا تنحصر فى بقعة من المكان ، انها طريقة حياة ••• ونظام سياسى واجتماعى •• وبنية اقتصادية ونظام قانونى ، هى طريقة حكم كما أنها سلوك شخصى واخلاق ••• ، وهى جملة نظام حياة يغطى المجتمع بأسره(١٧٦) •

بل ويتجسد فى هذا النموذج المناقضة للرابطة الايمانية السياسية بكل عناصرها وأبعادها •

هـــوامش

(١) انظر في حقيقة رابطة المؤمنين :

عدنان النحوى ، لقاء المؤمنين ، السعودية : دار الاصلاح ، ١٤٠٣ هـ ١٩٨٣ م ، جـ ١ ، ص ص ٢١ ـ ٢٢ ٠

(٢) أنظر المعاجم اللغوية ، مادة : أمم ٠

(٣) المرجع السابق ٠

(٤) أنظر تفصيل ذلك : سيف الدين عبد الفتاح ، الجانب السياسى لمفهوم الاختيار ٠٠٠ ، مرجع سابق ص ص ٢١٦ ـ ٢٢٢ ٠

(٥) أنظر في هذه المفاهيم : د ٠ محمد أحمد خلف الله ، « التكوين التاريخى لمفاهيم : الأمة ـ القومية ـ الوطنية ـ الدولة ، والعلاقر بينهما » بحث مقدم الى ندوة القومية العربية والاسلام ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ٢٠ ـ ٢٣ ديسمبر ١٩٨٠ م ٠

(٦) التوبة / ٢٥ ٠

(٧) الحجرات / ١٣ ٠

(٨) سيف الدين عبد اللفتاح ، الجانب السياسى ٠٠ ، مرجع سابق ، ص ٢٢٢ ٠

(٩) أنظر في مفهوم الأمة في الرؤية الاسلامية وطبيعته المعنوية :

د ٠ حامد عبد الله ربيع ، الاسلام والقوى الدولية ، القاهرة : دار الموقف العربى ١٩٨١م ، مواضع متفرقة ٠

مناع خليل القطان ، « الأمة في القرآن » (١) ، مجلة الأمة ، العـــدد الثالث السنة الاولى ، قطر : يناير ١٩٨٨١ م ٠

مناع خليل القطان ، « الأمة في القرآن » (٢) ، مجلة الأمة . العدد الرابع السنة الأولى ، قطر فبراير ١٩٨٨١ م ٠

جودت سعيد ، حتى يغيروا ما بأنفسهم ، القاهرة ، مطبعة الحسين الجديدة ط ٣ ، ١٩٧٧٢ ، ص ٣٠ ٠

د ٠ محمد المبارك ، نظام الاسلام : الحكم والدولة ، بيروت . دار الفكر ط ٢ ١٩٧٤ ، ص ص ١٠١ ـ ١٠٣ ٠

د ٠ نجيب الكيلانى ، الطريق الى اتحاد اسلامى ، ليبيا ـ طرابلس : مكتبة النور ١٩٦٢ ، ص ١٤٧ ـ ١٥٠ ، ص ص ١٦٠ ـ ١٦٢ ٠

يوسف كمال محمد ، مستقل الحضارة بين العلمانية والشيوعية والاسلام القاهرة : المختار الاسلامى ، ١٩٧٤ ، ص ص ١٠٤ ـ ١٣٢ ٠

حسن صعب ، اسلام الحرية لا اسلام العبودية ، بيروت : دار العلم للملايين ١٩٧٤ ، ص ص ١١١ - ١١٧ ٠

سعيد قطب ، فقه الدعوة ، جمع : أحمد حسن ، بيروت : مؤسسة الرسالة ١٩٧٠ م ، ص ص - ٥٢ ٠

موريس فلوري روبير مانتران ، النظم السياسية في الدول العربية ترجمة : مركز البحوث والمعلومات ، القاهرة : الهيئة العامة للاستعلامات د٠ ت ، صص ١٢٨ - ١٣٠ ٠

عباس محمود العقاد ، الديمقراطية في الاسلام ، القاهرة : دار المعارف ط٣ ، د٠ت ، صص ١٢٥ - ١٢٧ ٠

د ٠ منى أبو الفضل ، « مفهوم الأمة في الاسلام : في دلالات اليقظة الاسلامية المعاصرة ، « بحث مقدم الى ندوة النظرية السياسية في الاسلام ، القاهرة ، المجلس الاعلى للثقافة - الجمعية المصرية للعلوم اللسياسية ، ٥ - ٧ مايو ١٩٨١ ٠

د ٠ محمد المبارك ، المجتمع الاسلامى المعاصر ، بيروت : دار الفكر للطباعة ١٩٧١ ، مواضع متفرقة ٠

د ٠ رضوان السيد ، من الشعوب والقبائل الى الأمة (دراسة في تكوين مفهوم الأمة في الاسلام) ، ضمن : الأمة والجماعة والسلطة : دراسات في الفكر السياسى العربى الاسلامى ، للمؤلف ، بيروت : دار اقرأ ، ٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م ص ص ١٩-٨٧ ٠

أنظر أيضا في مفهوم الأمة مقالات المؤتمر العالمى الأول للفكر الاسلامى المنعقد في طهران : -

الشيخ نورى ، مع خصائص الأمة ، مجلة التوحيد ، الجمهورية الاسلامية الايرانية ومنظمة الاعلام الاسلامى ، قسم العلاقات الدولية ، ربيع الأول ١٤٠٣ هـ ، ص ص ١٩ - ٢٥ ٠

د ٠ أحمد حمدى ، الأمة الوسط ، في نفس المرجع السابق ، ص ٣٤ ٠
محمد على التسخيرى ، الوحدة والارتباط ، المرجع السابق ، ص ص ٤٩ - ٥٩ ٠

حجة الاسلام رهبر ، الامة الوسط ، المرجع السابق ، صص ٦٧ - ٨٦ ٠

د ٠ أحمد البغدادى ، « المضمون السياسى لمفهوم الأمة في القرآن » ، مجلة العلوم الاجتماعية ، الكويت العدد الثانى ، يونيو ١٩٨٢ ، صص ٩٩ - ١٠٨ ٠

د ٠ محمد المبارك ، « مفهوم الامة بين اللنظريات الاجتماعية والتصور الاسلامى » ، مجلة الأمة ، قطر : العدد الأول ، السنة الثانية ، نوفمبر ١٩٨١ ص ص ١٢ - ١٥ ٠

حسين بن محمد بن علي جابر ، الطريق الى جماعة المسلمين ، المنصورة : الوفاء للطباعة والنشر ، ١٩٨٥ ، ص ٢٣ - ٣٤ ، ص ص ٣٩ - ٥٤ ٠

حيث عالج مفهوم جماعة المسلمين ، وكذلك مفهوم الامة الاسلامية ٠

L. Ismail Ragi A. Al-Faruqui, On Arabism 'Urbah and Religion,' Netherlands : Djambatan — Amsterdam, 1962, Vol. 1, P. 172.

وقد فطن مجموعة من المستشرقين الى هذا التميز في مفهوم الأمة الاسلامية وطبيعته المعنوية وقدرته التجمعية ، أنظر على سبيل المثال :

دافيد دى سانتيلانا ، القانون والمجتمع » ضمن : تراث الاسلام ، اشراف: توماس آرنولد : ترجمة : جرجيس فتح الله ، بيروت : دار الطليعة ، ط١ ١٩٧٢ ص ص ٤٠٥ - ٤٠٧ ٠

جوستاف جرونيباوم ، حضارة الاسلام ترجمة : عبد العزيز توفيق جاويد ، سلسلة الألف كتاب القاهرة : مكتبة مصر ، ١٩٥٦ م ، ص ٤٨ ٠

الجنرال بوهر ، والجنرال انذرى ، الاسلام والعالم الحديث ، نقله الى العربية : لويس الحاج ، بيروت منشورات دار المكشوف ، ١٩٥٣ ، ص ص ٢٢ - ٢٣٠

acques Berque, The Arab : Their History and Future, Translated by Jean Stehart. London : Faber and Faber Ltd., 1964, P. 42.

Lewis Cardet, La Cité Musulmane, Deuxieme edition, Paris : Libraire Philosophique J.V. Rin, 1961, P. 194 & PP. 206 — 208.

Rouben Levy, An Introduction to the Sociology of Islam, Vol. I .Ondon. n.d.P.283.

(١٠) د ٠ حامد ربيع (تحقيق وتعليق) ، سلوك المالك في تدبير الممالك أبى الربيع ص ١١٤ ٠

(١١) يحيى اسماعيل أحمد ، منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم ، رسالة دكتوراه ، القاهرة : جامعة الازهر ، كلية اصول الدين شعبة الحديث وعلومه ، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢ م ، ص ص ٢١ - ٤٣ ٠

(١٢) سيأتى مناقشة هذه المفاهيم في الفصول القادمة ٠

(١٣) رواه ابن عساكر عن أسيد بن عبد الله بن زيد العشرى عن أبيه عن جده ، ضمن حديث : « لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه

والمسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده ، لايؤمن أحدكم حتى يأمن جاره سره » ٠

انظر الهندى ، كنز العمال ٠٠٠ ، مرجع سابق ، جـ ١ ، ص ٣٧ ٠

وعن أنس (رض) عن النبى (ص) قال « لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه » ، متفق عليه ٠ أنظر النووى ، رياض الصالحين ٠٠ ، مرجع سابق ، ص ٥٢ ٠

(١٤) وفتحة الحديث ، عن ابن عمر رضى الله عنهما ، قال سمعت رسول الله (ص) يقول : « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ، الامام راع ومسئول عن رعيته ، والرجل راع في أهله ومسئول عن رعيته ، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسئولة عن رعيتها ، والخادم راع في مال سيده ومسئول عن رعيته وكلكم راع ومسئول عن رعيته ٠٠ متفق عليه » ٠

أنظر : النووى ، رياض الصالحين ٠٠ ، المرجع السابق ، ص ١١٩ ٠

والحديث أخرجه الخمسة الا النسائى ٠

أنظر في ذلك : عبد الرحمن بن على المعروف بابن الربيع الشيبانى الشافعي ، بتيسير الوصول الى جامع الأصول من حديث الرسول (ص) ، القاهرة مصطفى البابى الحلبى ، ١٣٥٣ هـ ـ ٢١٩٣٤ ، جـ ٢ ، ص ٣٤ ٠

ورواه أبو داود في سننه بمثل هذه المعانى مع اختلاف يسير في اللفظ ٠

أنظر أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم أبادى ، عون العبود وشرح سنن أبو داود ، مع شرح ابن القيم الجوزيه ، ضبط وتحقيق احمد عبدالمحسن المدينة المنورة ، ١٤٦ ، الحديث رقم ١٢ ٢٩ ٠

(١٥) الأعراف / ١٧٢ ٠

(١٦) الأعراف / ٣ ٠

(١٧) الأسراء / ٣٤ ٠

(١٨) البقـرة / ٤٠ ٠

(١٩) آل عمران / ٧٧ ٠

(٢٠) النحل / ٩٥ ٠

(٢١) الرعـد / ٢٥ ٠

(٢٢) الولاء لغة : ملك وقرب وقرابة ونصرة ومحبة ٠

أنظـر في هذا :

المعاجم اللغـوية ، مادة : ولى ٠

انظر يضا : عدنان النحوى ، لقاء المؤمنين ، مرجع سابق ، جـ ١ ، ص ٦٦ وما بعدها ٠

(٢٣) المائدة / ٥٦ ٠

(٢٤) التوبة / ٧١ ٠

(٢٥) آل عمران / ٢٨ ٠

(٢٦) التوبة / ٢٣ ٠

(٢٨) الاحزاب / ١٤ ٠

(٢٩) الاحزاب / ٢٣ ٠

تعد فكرة الولاء من الأفكار المحورية التى تترك آثرها على مفاهيم كثيرة مثل : ـ

الرؤية الاسلامية للسلطة ـ شكل العلاقة السياسية والرابطة بين الحاكم والمحكوم البيعة والعقد والعهد ـ الطاعة ـ اللشرعية ـ الخروج ـ المشاركة ، كذلك أنها ترتبط كما سبق بالتوحيد ارتباطا لا ينفصم وبشكل الولاء وفق حدوده ومقتضياته وبمنطق المخالفة ـ مدخلا لتحديد مفهوم البراء وحدوده وشروطه بما يعكس الطبيعة التى تتمثل فيها منظومة المفاهيم الاسلامية السياسية من حيث تكاملها وتساندها وترابط بما يحقق لها معنى المنظومة حقيقة ٠

انظر تأصيلا لمفهوم الولاء وما يرتبط به من مفاهيم : ـ

عدنان النحوى ، لقاء المؤمنين ، مرجع سابق ، صص ٦٦ ـ ٩٨ ٠

عبد الرحمن عبد الخالق ، الحد الفاصل بين الايمان الكفر وبليه دراسة في الولاء والبراء ، القاهرة ـ بنها : دار العلوم ، ١٤٠١هـ ، صص ٨٩ ـ ١٤٣ ٠

محمد بن سعيد بن سالم القحطانى ، الولاء والبراء في الاسلام : مفاهيم عقيدة السلف ، مكة المكرمة : دون ناشر ، ١٤٠٢هـ ، ص ١٧ ومابعدها ٠

وهذا المؤلف من الكتابات القيمة في هذا المقام اذ يبدأ بتأصيل هذا المفهوم في اطار ارتباطه بالتوحيد محددا مفهوم الولاء والبراء قرآنا وسنة ونمذجه الحركى سواء من الامم الماضية أو عهد النبى صلى الله عليه وسلم في مكة والمدينة واختتم هذه الدراسة برؤية طيبة حول الصور التطبيقية للولاء والبراء في الماضى والحاضر ٠

ظهر الاسلام خان ، « الولايه » ، مجلة التوحيد ، الجمهورية الاسلامية الايرانية ، منظمة الاعلام الاسلامى ، قسم العلاقات الدولية ، ربيع الاول ١٤٠٣هـ ، صص ٨٧ ـ ٩٠ ٠

(٣٠) سبق تخريج هذا الحديث ٠

(٣١) الحجرات / ١٣ ·
(٣٢) الانفال / ٢٥ ·
(٣٣) الزخرف / ٧٦ ·

(٣٤) انظر في مجمل هذه الخصائص :

د· حامد ربيع ، سلوك المالك ··· ، مرجع سابق ، جـ١ ص ١٨ صص ١٦٠ - ١٦١ ومواضع اخرى متفرقة ·

د· فتحى الدينى ، مرجع سابق ، مواضع متفرقة ·

(٣٥) لا شك ان موضوعات مثل : الخلافة - العلماء - وأهل الحل والعقد الرعية من الموضوعات الممتدة الجوانب ، يعالجها الباحث في هذا المبحث كعناصر تكوينية لمفهوم الرابطة الايمانية السياسية وهى معالجة بطبيعتها لا تمتد لتغطية الجوانب المختلفة لهذه العناصر حيث تستأهل الدراسية بصورة مستقلة ومفصلة خاصة في دلالاتها المعاصرة · ومن ثم كان على الباحث ان يلم باطراف الموضوع بايجاز غير مخل الى حد كبير ، وهو ما فرض اثبات نصوص من كتب التراث تدعم هذا العرض للعناصر المختلفة للرابطة الايمانية السياسية ، وليس معظمها ، بينما احال الى مجموعة من المصادر الاساسية من كتب التراث السياسى الاسلامى حيث لا يتسع المقام للاستشهاد بنصوصها في معظمها في هذا السياق ·

(٣٦) فصل الباحث هذا الأمر في رسالته للدكتوراة ، اذ عالج أهم هذه المفاهيم مثل : الامانة - الأمر - الحكم - التدبير - السلطان - الملك - الرعاية السياسية - الراعى - الولاية · كما عالج الباحث قضايا مهمة في تأصيل مفهوم الخلافة مثل :

السلطة ضرورة للأمة - أساس السلطة : الاختيار أم القسر ، شروط السلطة ، وهذه القضايا على أهميتها ، فان الباحث يرى الاشارة اليها دون مزيد من تفصيل ، أما من راد التفصيل ، فهى منتشرة في كتابات نظام الحكم في الاسلام أو يراجع رسالتنا للدكتوراة :

سيف الدين عبد الفتاح ، التجديد السياسى ··· ، مرجع سابق صص ٥٠٣ - ٥٣٠ ·

بينما يفرد الباحث لقضية الوظائف مكانا خاصا لأهمية ذلك في رد ما شاع من أن الخلافة منصله لا واجبات فيه ولا وظائف له ، بل هو امتياز محض ، يستند ذلك الى بعض حوادث تاريخ المسلمين دون التحقق من أسس وظيفة الخلافة والتى تمثل مناط محاسبتها وأسس شرعيتها ·

(٣٧) البقرة / ٣٠ ·

(٣٨) الزخرف / ٤٣ ٠

(٣٩) جزء من حديث العربا بن سارية ، رواه أبو داود وابن ماجه والترمذى وحسنه وصححه ، انظر تخريج هذا الحديث في :

عبد الغنى عبد الخالق ، حجية السنه ، مرجع سابق ، ص ٥٧ ، ص ٣١٨ ٠

(٤٠) انظر في شروط الامامة وصفاته اجمالا :

أبو المعالى الجيونى ، غياث الأمم في التيات الظلم ، تحقيق : د٠ فؤاد عبد المنعم ، د٠ مصطفى حلمى ، الاسكندرية : دار الدعوة ، ١٩٧٩م ، صص ٦٠ - ١٢٥ ٠

أبو حامد الغزالى ، الاقتصاد في الاعتقاد ، القاهرة : مصطفى البابى الحلبى ، الطبعة الأخيرة ، د٠ت ، ص ١١٥ ٠

بدر الدين ابن جماعة ، تحرير الأحكام في تدبير أهل الاسلام ، تحقيق د٠ عبد المنعم ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ، ١٩٨٥ ، صص ٥١ - ٥٦ ٠

د٠ عبد القادر عودة ، الاسلام واوضاعنا السياسية ، القاهرة : دار المختار الاسلامى ، ط ٣ ، ١٩٧٨م ، صص ١١٧ - ١٢٦ ٠

(٤١) من هنا وجب التمييز في جملة ما يقوم به الامام بين ضروب ثلاثة :

* منها مالا يقوم به الا هو ولا يقوم فعل غيره مقام فعله ٠

* ومنها ما يقوم به غيره لكن لقيامه بالامر مزية ٠

* ومنها ما حاله فيه كحال غيره وان كان له حق التقدم كالنهيه عن المنكر وما شاكله ٠

انظر في هذا التمييز :

القاضى عبد الجبار ، المغنى ، مرجع سابق ، ج ٢٠ ، ق ٢ ، ص ١٥١ ٠

(٤٢) انظر في تمييز مفهوم الوظيفة العقيدية وتأصيله :

د٠ حامد عبد الله ربيع ، القيم السياسية ، محاضرات غير منشورة ، جامعة القاهرة - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٧٥م ، صص ١٧ - ١٨ ص ١١٢ ، صص ١٨٥ - ١٨٦ ، صص ٢١٥ - ٢١٦ ٠

(٤٣) انظر :

جلال الدين العمرى ، الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، تعريب : محمد اجمل ايوب الاصلاحى ، الكويت : شركة الشعاع للنشر ، ١٩٨٠م ، ص ٢٢ وما بعدها ، ص ٥٦ ومابعدها ٠

احمد حنبلى ، الانسان العقائدى ، القاهرة : دار الثقافة العربية ، مايو ١٩٦٣ ، صص ١١ - ١٢ ، ٣٤ - ٣٥ ، ٤٤ ، ٥٥ ٠

انظر في تاصيل للوظيفة العقائدية وارتباطها بالدولة الاسلامية :

محمد باقر الصدر ، منابع القدرة في الدولة الاسلامية ، بيروت : دار التعارف للمطبوعات ، ط ٢ ، ١٩٧٩م ، صص ٩ ـ ٤١ ٠

(٤٤) عولجت قضية وظيفة السلطة في كتب التراث السياسى الاسلامى تحت مسمى « واجبات الامام » انظر في ذلك :

الجوينى ، مرجع سابق ، ص ١٣٣ ومابعدها ٠

ابن الربيع ، سلوك المالك ٠٠ ، مرجع سابق ، ص ١٨٠ ومابعدها ٠

ابن أبى الاعرج ، مرجع سابق ، صص ٢٥ ـ ٢٧ ٠

الماوردى ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، صص ١٥ ـ ١٦ ٠

ابن حمدون ، التذكرة الحمدونية ، تحقيق : د٠ احسان عباس ، بيروت : معهد الانماء العربى ، ١٩٨٣م ، صص ٢٨٥ ـ ٣٢٣ ٠

وقد عرض ابن جماعة لحقوق السلطان وحقوق الرعية بصورة طيبة نقتطف منها بما يوافق هذا المقام حقوق الرعية على السلطان :

الأول : حماية بيضة الاسلام والذب عنها ٠

الثانى : حفظ الدين على أصوله المقررة وقواعده المحررة ، ورد البدع والمبتدعين وأيضا حجج الدين ونشر العلوم الشرعية ، وتعظيم العلم وأهله ، ورفع مناره ومحله ، ومخالطة العلماء الاعلام ، الفصحاء لدين الاسلام ومشاورتهم في موارد الاحكام ومصادر النقض والابرام ٠

الثالث : اقامة شعائر الاسلام ٠

الرابع : فصل القضايا والاحكام ، بتقليد الولاة والحكام لقطع المنازعات بين الخصوم ، وكف المظالم عن المظلوم ولا يولى ذلك الا من يثق بديانته وأمانته وصيانته من العلماء والصلحاء والكفاة النصحاء ، ولايدع السؤال عن اخبارهم والبحث عن احوالهم ، ليعلم حال الولاة مع الرعية ، فانه مسئول عنهم ، مطالب بالجناية منهم ٠

قال رسول الله (ص) (كل راع مسئول عن رعيته) ٠

الخامس : اقامة فرض الجهاد بنفسه وبجيوشه أو سراياه وبعوثه ٠

السادس : اقامة الحدود الشرعية على الشروط المرعية صيانة لمحارم الله عن التجرىء عليها ولحقوق العباد عن التخطى اليها ٠

السابع : جباية الزكوات والجزية من أهلها ٠

الثامن : النظر في اوقاف البر والقربات وصرفها فيما هى له من الجهات وعمارة القناطى وتسهيل سبل الخيرات ٠

التاسع : النظر في قسم الغنائم وتقسيمها ·

العاشر : العدل في سلطانه ، وسلوك موارده في جميع شأنه ·· فالمال رزق تجلبه العمارة والعمارة عمل بنمو بالعدل ·· وقد اتفقت شرائع الانبياء وآراء الحكماء والعقلاء أن العدل سبب لنمو البركات ومزيد الخيرات وأن الظلم والجور سبب لخراب الممالك واقتحام المالك ·

انظـر :

ابن جماعة ، مرجع سابق ، صص ٦٥ - ٧١ ·

انظر في صياغة لبعض هذه الوظائف :

د· حامد عبد الله ربيع ، سلوك المالك ··· ، مرجع سابق ، جـ٢ ، صص ٢٨٧ - ٢٩٤ ·

وفي اشارة لوظيفة الدولة الاسلامية انظر :

ابراهيم زين ، السلطة في فكر المسلمين ، الخرطوم : الدار السودانية للكتب ، ١٩٨٣ ، صص ٤٥ - ٦٦ · وقد قسمها الى وظائف اربعة :

الوظيفة العقائدية والاخلاقية - الوظيفة الجهادية - الوظيفة الادارية - الوظيفة القضائية ·

وفي الربط بين وظيفة السلطة والغايات والمقاصد الشرعية والقيم السياسية وكذلك في شمول مفهوم العدل بما يزكى الربط بين الوظيفة الجزائية والقضائية والتوزيعية - وسيرة العدل في الحكم عموما :

د· محمد سليم العوا ، في النظام السياسى للدولة الاسلامية ، القاهرة : المكتب المصرى الحديث ، ط ٦ ، ١٩٨٣م ، صص ٢١٥ - ٢٢٠ ·

وفي وظيفة الدولة الاسلامية وغايتها :

المرجع السابق ، صص ١٤٦ - ١٥٤ حيث تعد غاية الدولة الاسلامية على حد تعبير د· العوا شرط ابتداء وشرط بقاء ·

انظر أيضا في المبادىء التى تحكم الدولة بما يؤثر على وظيفتها :

د· محمد فتحى عثمان ، من أصول الفكر السياسى الاسلامى ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٧٩م ، صص ٦٢ - ٦٨ ·

وفي مقاصد الحكم في الاسلام ووظيفته انظر :

د· عبد الكريم زيدان ، اصول الدعوة ، الاسكندرية : دار عمر بن الخطاب ط ٢ ، ١٩٧٥م ، صص ٢٢١ - ٢٢٧ ·

ومن جميل اشارته انه جعل جملة المقاصد ترتكز على مقصدين أساسيين : حراسة الدين (الوظيفة العقيدية) وسياسة الدنيا به (الوظيفة الاستخلافية) مستخدما في ذلك تعريف ابن خلدون في الخلافة ·

(٤٥) انظر في هذا التمييز : د· أحمد كمال أبو المجد ، حوار لا مواجهة · دراسات حول الاسلام والعصر ، الكويت : كتاب العربى ، العدد السابع ، ١٥ ابريل ١٩٨٥م، ص ١٠٤ ·

الماوردى ، الاحكام السلطانية ··· ، مرجع سابق ، صص ٥ ـ ٧ ·

الجوينى ، غياث الامم ··· مرجع سابق ، صص ٤٦ ـ ٥٢ ·

(٤٦) احمد كمال أبو المجد ، مرجع سابق ، صص ١٠٤ ـ ١٠٥ ·

(٤٧) جلال عبد الله معوض ، ظاهرة التخلف : حول التعريف بعلاقة المتغير الاقتصادى بالتطور السياسى ، رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٢م ، ص ٣٣ ·

(٤٨) انظر في تحقيق ذلك التمايز بين العلماء ورجال الدين :

عبد العزيز البدرى ، الاسلام بين العلماء والحكام ، المدينة المنورة ، مرجع سابق ، منشورات المكتبة العلمية ، ١٩٦٦م ، صص ٢٥ ـ ٣٦ ·

محمد عبد القادر العماوى ، مستقبل الاسلام ، القاهرة : دار الفكر الحديث ، ط ٣ ، ١٩٧٣ ، ص ١٩٢ ومابعدها ·

عبد الله كنون ، مفاهيم اسلامية ، مرجع سابق ، صص ١٧ ـ ١٩ ·

محمد البشير الابراهيمى ، عيون البصائر (من آثاره) ، جمع وتقديم : أحمد طالب الابراهيمى ، الجزائر : الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، ط ٢ ١٩٧٠م ، ص ٣٣٩ ومابعدها ·

(٤٩) في هذا الاطار يمكن ابدأ الرأى حول تاريخية معظم مفاهيم السياسة الواردة في التراث السياسى الاسلامى ، فليس معنى تاريخية هذه المفاهيم ان زمانها قد ولى أو انقضى ، خاصة أن هذه المفاهيم على تميزها بتاريخيتها تتصف بخصيصتين :

الاولى : ـ

وظيفة المفاهيم الاسلامية الواردة بالتراث الاسلامى ، ذلك أن تعريف المفهوم يستند في جوهره الى وظيفة محددة ، ورغم تطور أداء الوظيفة والاشكال والوسائل التى ترتبط بها ، الا أنها في ذات الوقت تتسم بنوع من الثبات والاستمرارية والدوام ، من حيث تعبر عن أهداف ومقاصد وقيم ثابتة · وفي هذا السياق يمكن فهم مصطلح مثل « أهل الحل والعقد » ومفاهيم أخرى ترتبط به ، بحيث تعبر عن جوهر وظيفة بعينها ، كما تحدد مسار حركتها في ارتباطها بالشرع ، وطبيعتها في شكل العلاقة السياسية ذات الطابع التعاقدى ·

الثانيــة : -

ان مفهوم أهل الحل والعقد - على تاريخيته - انما يعبر عن اجتهاد من جانب الفقهاء حول مصطلحات خاصة لتعبر عن النظام السياسى الاسـلامى وحركته ومن ثم فهو في تركيبه اللغوى انما يشير الى حقائق أساسية ترتبط بمعـانى الشرع والاصـــول مـن « عقـد » و « وعهـد » و « ميثـاق » و « بيعة » ، فهو يشير الى جماعة لا يعقد ولا يحل الا بهم أو عن طريقـهم امرا من أمـور الأمة ، بما بعنى أنها مؤسسة شورية - رقابية تقوم بدورها في حركة النظام السياسى الاسلامى ، كما أن المفهوم يتوافق مع فكرة الاجماع التى تعتبر أن لكل أمرا جماعا يختص بفئة محددة موكل لها وظائف بعينها من أهل الاختصاص .

ومن ثم يبدو اتمسك بهذا المفهوم وعدم التفريط به (وظيفة وحـركة ودلالة) أمرا مهما ، حيث يشكل أحد مفاهيم المنظومة السياسية والتى اجتهد الفقهاء من جانبهم في الاختصاص بالتعبير به عن فئة محددة الوظيفة ، حتى صار اصطلاحا ، ولا يرى الباحث - على ذلك - ضرورة في تجاوزه - حتى مع كونه من طبيعة اجتهادية أو تاريخية - طالما يؤدى وظيفة هامة ومتميزة في الجسد السياسى ويتسق مع منظومة المفاهيم الاسلامية السياسية الا أنه رغم ذلك تظل أهمية استكمال عناصر الاجتهاد في هذا الموضوع باقية من حيث ضرورة تنظيم هذه الجماعة (تكوينها - شروطها - وظيفتها الرقابية حيال السلطة السياسية - وضمانات استمرارهم في تأدية وظائف أهل الحـل والعقد على النحو المرتجى في اطار الرقابة الذاتية المتبادلة وقياس حركة العالم على مسق قياسى وفق قواعد محددة حتى يحدد مسار شرعيته والاستناد الى فتواه والاقتداء به .

انظر في تفصيل ذلك : الباب الاول من هذه الرسالة حول « بناء المفاهيم الاسلامية السياسية » .

قان في هذا المقام رأى الفقيه الدكتور محمد سليم العـوا ، في النظـام السياسى .. ، مرجع سابق ، ص ٢٥٨ .

انظر أهل الحل والعقد ومن هم وشروطهم ، د. محمد رأفت عثمـان ، رياسة الدولة في الفقه الاسلامى ، القاهرة : دار الكتاب الجامعى ، ١٩٧٥ ص‌ص ٢٥٦ - ٢٦٩ .

(٥٠) الماوردى ، الاحكام السطانية .. ، مرجع سابق ، ص ٧ .

(٥١) القاضى عبد الجبار ، المغنى .. ، مرجع سابق ، ج ٢٠ ، ق ١ ص ٢٥٩ وما بعدها .

(٥٢) لابد لهم من صفات مخصوصة تفترض فيهم للقيام بمهمتهم في العقد البلد الذى ظهر فيه ، من حيث ان هذه طريقة العامة ، وعلى حد قول البعض ولذلك فان التحفظ قائم على القول بانه لا يصير اماما الا برضاء الكافة في الذى نفى هذه الطريقة انه يطعن به فيما قدمناه من الاجماع لانهم اعتبروا العامة وان خالفت الحاجة في ذلك ، والسبب في هذا الامر ان العامة ربما قالوا بامامة الفاسق المفضول اذا غلب ويجعلونه اماما للغلبة لا للرضا ، فالعامة اذن يفتقدون العلم والصفات المخصوصة فيمن يعقد للامام ٠

انظر : القاضى عبد الجبار ، المغنى ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ق ١ صص ٢٥٩ ـ ٢٧٠ ٠

(٥٣) انظر في تأصيل فكرة العقد والعاقدين :

المرجع السابق ، ج ٢٠ ، ق ١ ، صص ٢٥٩ ـ ٢٧٠ ٠

في الفصل الذى خصصه لذلك « فصل في الدلالة أنه لابد من العقد وعدد مخصوص من العاقدين وشرط مخصوص فيهم » ٠

(٥٤) انظر في اثارة هذه القضية :

د٠ مصطفى محمد الطحان ، الفكر الحركى بين الاصالة والانحراف الكويت : مطبعة الفيصل الاسلامية ، دار الوثائق ، ١٩٨٤م ، صص ٩٦ ـ ١٠١

انظر أيضا :

محمود عبد المجيد خالدى ، قواعد نظام الحكم في الاسلام ، الكويت : دار البحوث العلمية ، ١٩٨٠ ، ص ١٦٢ ومابعدها ٠

وهناك مجموعة أخرى من المراجع يؤجل الباحث الاشارة اليها في بناء النسق القياسى للمشاركة (الامر بالمعروف والنهى عن المنكر) ٠

(٥٥) الماوردى ، الاحكام السلطانية ٠٠ ، مرجع سابق ، ص ٦ ٠

(٥٦) وفي هذا يؤكد ابن جماعة أن العلماء يرتبطون بالشريعة وحفظها كما يرتبط الحكام بالشريعة وحمايتها ، فالشريعة « ٠٠ هى الحجة التى جاء بها رسول الله (ص) وسنها وأوجب اتباعها وصونها وهى الى الله أقصد سبيل لان مبناها على الوحى والتنزيل والخير كله في اتباعها والشر كله في ضياعها وقد جعل الله لها حماة يقيمون منارها ، وحملة يحفظون شعارها ، فحماتها : الملوك والامراء وحفاظها : هم الائمة العلماء ، أما الملوك والامراء فقد تقدم شرح صفاتهم وأنواع تصرفاتهم وأما العلماء القائمون بحملها المعنيون بحفظها ونقلها فهم المرجع في حلالها وحرامها ومواقع احكامها ٠ فمنهم الكافي للحكم والقضاء وحمل ما فيه من الاعباء ، ومنهم من هو أهل الفتاوى والوقائع ، ومنهم

من هو أهل للحسبةوالامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ومنهم من هو أهـل للافادة والتعليم والنظر في الاوقاف ومال اليتيم ، وشروط الجمع عدالة لا يعدل عنها وكفاية لا يجوز الخلو منها » ٠

ابن جماعة ، مرجع سابق ، صص ٨٧ ـ ٨٨ ٠

(٥٧) انظر في هذا بصفة اساسية :
د٠ شعبان اسماعيل ، التشريع الاسلامى : مصادره واطواره ، القاهر : د٠ت ، ١٩٧٧ ، ص ١٠ ومابعدها ٠

(٥٨) من أهم المصادر في تاصيل افضاء وتويه ، واهم شروط القـاضى واهم الوظائف المتعلقة به انظر :

الماوردى ، الاحكام السلطانية والولايات الدينية ، مرجع سابق ، صص ٦٥ ـ ٧٦ ٠

الماوردى ، أدب القاضي ، تحقيق محى هلال السرحان ، العراق : ديوان الاوقاف بالجمهورية العراقية ، جزءان ، ١٩٧١ ـ ١٩٧٢ ٠

أبو بكر أحمد بن عمر الشيبانى المعروف بالخصاف ، كتاب أدب القاضى وشرح أبى بكر بن على بن الرازى المعروف بالجصاص ، تحقيق : فرحات زيادة ، القاهرة : قسم النشر بالجامعة الامريكية ، ١٩٧٨ ، صص ٣٠ ـ ١١٢ ٠
ابن جماعة ، مرجع سابق ، صص ٨٨ ـ ٩٠ ٠

(٥٩) انظر والى المظالم واهميته وشروطه ووظائفه :

الماوردى ، الاحكام السلطانية ٠٠ ، مرجع سابق ، صص ٧٧ ـ ٩٥ ٠
وتأصيلا لذلك انظر :

أبو الفضل محمد بن الاعرج ، تحرير السلوك في تدبير الملوك ، تحقيق : د٠ فؤاد عبد المنعم أحمد ، الاسكندرية : مؤسسة شباب الجامعة ، ١٩٨٢م صص ٣٧ ـ ٥٢ ٠

(٦٠) انظر في تأصيل فكرة الحسبة كمفهوم ونظام :

د٠ محمد كمال امام ، اصول الحسبة في الاسلام : دراسة تأصيلية مقارنة القاهرة : دار الهداية ، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م ، صص ١٣ ـ ٧٥ ٠

ابن تيمية ، الحسبة ومسئولية الحكومة الاسلامية ، تحقيق : صلاح عزام ، القاهرة : دار الشعب ، ١٩٧٦ ، ص ١٧ ومابعدها ٠

محمد بن احمد القرشى (ابن الاخوة) ، معالم الغربة في احكام الحسبة تحقيق : د٠ محمد محمود شعبان ، صديق احمد عيسى المطيعى ، القاهرة : الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٧٦م ، صص ٥١ ـ ٦٠ ٠

ابن جماعة ، مرجع سابق ، صص ٩١ - ٩٣ ٠

(٦١) هـود / ١١٥ ٠

(٦٢) وبالجملة فهم حراس الشريعة والامة ، أنظر في هذه المعانى :

د٠ أحمد حمد ، الاجماع بين النظرية والتطبيق ، الكويت : دار القلم ١٤٠٣هـ ، ١٩٨٢م ، صص ٣٥٠ - ٣٥٦ ٠

(٦٣) قرب الى هـذا تفصيلا لفكرة ولاية الفقه في الفكر الشيعى التى تعتبر تجديدا هاما في هذا الفكر :

د٠ محمد سليم العوا ، في النظام السياسى الاسلامى ٠٠٠ ، مرجـع سابق ، صص ٢٦٩ - ٢٨٠ ٠

امية حسين أبو السعود ، دور المعارضة الدينية في السياسية الايرانيـة رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية الاقتصاد والعوم السياسية ، جامعة القاهرة ١٩٨٧م ، صص ٣٥٤ - ٣٧٣ ٠

انظر في اشارة الفقيه د٠ محمد سليم العوا الى ان فكرة ولاية الفقيه قديمة في الفكر الشيعى وليست مستحدثة ، كما اشار الى سبق الامام الجوينى في الغياث الى فكرة ولاية الفقيه السياسية ٠

انظر : د٠ العوا ، رجع سابق ، صص ٢٧٧ - ٢٨٠ ٠

(٦٤) في فضل العلم وتبليغه ونشره وتعلمه انظر :

الحافظ ابى خيثمة زهير بن حرب النسائى ، كتـاب العلم ، تحقيق وتخريج احاديث محمد ناصر الدين الالبـانى ، بيروت - دمشق : المكتب الاسلامى ، ط ١ ، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م ، ص ٦ وما بعدها ٠

(٦٥) النحل /٤٣ ، الانبياء / ٧ ٠

(٦٦) ويقرر هذه المعانى محمد بن محمد الاسدى « ٠٠ اذ المقصـود من العلماء والعظماء وأئمة الدين وركان الدولة الشريفة عمل المصالح المتعلقـة بالاسلام ، والمسلمين والقيام بالحق ونصرة المظلوم ورد لهفة الملهوف وتحرير الامور والتبعة في القضايا والاحكام والنظر التام في الاسباب الموجبة لعمارة البلاد ، وتوطيق الرعايا وطمأنية العباد والاعانة عليها والحث على العمل بها ومنع الاسباب الموجبة للخراب والفساد وكف عادية الظلم وأهل العناد وردع أهل الفجور والفسق والقسوة والكذب والزور والبهتان وتنزيل الناس منازلهم واعتبار احوالهم ومعاملتهم بالرفق واللين والرحمة والشفقة على خلق الله وعيال اله ٠٠ » ٠

فاعالم يجب أن يكون « ٠٠٠ قدوة في العلم بحيث يحتاج الناس اليه في أمر دينهم لبيان حق أو رد على مبتدع أو دعوة الى خير بفعل أو بقول ، أو

لخلق الله تعالى ذابا على دين الله تعالى مبينا حكام الله ٠٠٠ » ٠
نحو ذلك فلا يتبع هذا الرجل الاعتزال عن الناس بل ينصب نفسه ناصحا انظـر :

محمد بن محمد الاسدى ، التيسيير والاعتبار والتحرير والاختيار ، مخطوط بدار الكتب القومية ، القاهرة ، تحت رقم ١٧٧ اجتماع تيمور (الباب الثانى من المخطوط : فيما يتعلق بحسن التدبير والسياسة وما يتعلق عن حفظ مراتب العلماء والعظماء وذوى الرياسة) ٠

(٦٧) « ومن اظلم من كتم شهادة عنده من الله » (البقرة / ١٤٠) ٠
« ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه » (البقرة / ٨٢) ٠
« ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وانتم تعلمون » (البقرة / ٤٢)٠
« لتبيننه للناس ولا تكتمونه » (آل عمران / ١٨٧) ٠

« ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله » (البقرة / ١٥٩) ٠

« ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليـلا أولئك ما يأكلون في بطونهم الا النار » (البقرة / ١٩٧٤) ٠

(٦٨) « ومن الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه » (النساء / ٤٦) ٠
« يحرفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظا مما ذكروا به » (المائدة / ١٣)٠
« يحرفون الكلم من بعد مواضعه ٠٠ » (المائدة / ٤١) ٠

« وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه » (البقرة / ٧٥) ٠

(٦٩) « ولا تقف ماليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا » (الاسراء / ٣٦) ٠

(٧٠) « ولا تشتروا بآياتى ثمنا قليلا واياى فاتقون ٠٠ » (البقرة /٤١)
« ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا » (البقرة / ٧٩) ٠
« ويشترون به ثمنا قليلا أولئك ما يأكون في بطونهم الا النار » (البقرة/ ١٧٤) ٠

« ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا أولئك لا خلاق لهم في الاخرة » (آل عمران / ٧٧) ٠

« فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليـلا » (آل عمران / ١٨٧) ٠

« اشتروا بآيات الله ثمنا قليلا قصدوا عن سبيله » (التوبة / ٩) ٠
(٧١) أثبت الباحث نصوصا كثيرة لبيان وظيفة العالم الكفاحية ، وذلك

من كتب التراث التى اهتمت بهذه القضية ، فمن أراد مراجعتها فلينتظر رسالتى للدكتوراة :

سيف الدين عبد الفتاح ، التجديد السياسى ٠٠ ، مرجـع سابق ، صص ٥٦٢ - ٥٧٧ ٠

(٧٢) انظر تفصيلا لهذه الفكرة : عبد الله ناصح علوان ، الى ورثة الانبياء القاهرة : دار السلام للطباعة ، ط ٦ ، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م ، ص ٨٥ ، أبو بكر ابن الحسين الأجرى ، أخلاق العلماء ، القاهرة : دار الدعوة ، د٠ت ، ص ٥٠٣ ابن رب الحنبلى ، ورثة الانبياء (شرح حديث أبى الدرداء ، تحقيق : أشرف عبد المقصود ، القاهرة : مكتبة التراث الاسلامى ، ١٩٨٧ ، ص ١٢١ ومابعدها الامام اشوكانى ، أمناء الشريعة وثدث عشرة رسالة أخرى ، تحقيق وتقديم : ابراهيـم ابراهيـم هـلال : القـاهرة : دار النهضـة العـربية ، ١٩٧٦ ص ١٩٩ وما بعدها ، ابن رجب الحنبلى ، كشف الكربة في وصف حال أهل القرية ، تحقيق : محمد أحمد عبد العزيز ، القاهرة : المكتبة القيمة ، ١٩٨٢ ، ص ٢٤ وما بعدها ،أبو بكـر اللخطيب البغـدادى ، كتاب الفقـه والمتفقـة ، تصحيح وتعليق : الشيخاسماعيل الانصارى ، د ٠ م ٠ ن ، مكتبة أنس بنمالك جـ ١ ، ص ص ٥١ - ٥٢ ، جـ ٢ ص ٩٣ وما بعدها ٠

(٧٣) ابن رجب الحنبلى ، جامع البيان : شرح حديث ماذئبان جائعان القاهرة : مكتبة الفرقان ، د ٠ ت ، ص ٢٠ وما بعدها ٠

الخطيب البغداوى ، مرجع سابق ، جـ ٢ ، ص ٩٦ وما بعدها ٠

(٧٤) الامام ابن حجر الهيثمى ، الاعلام بقواطع الاسلام ، القاهرة : مطابع دار الشعب ، ١٩٨٠ ، ص ٨٨ ، البغداوى ، مرجع سابق ، جـ ٢ وص ص ١٥٢ - ٢٠٤٠

(٧٥) الاجرى ، مرجع سابق ، صص ٧٠ - ٧٢ ٠

(٧٦) ابن رجب ، جامع البيان ٠٠ ، مرجع سابق ، ص ٢٧ ، محمد شمس الدين الذهبى، كتاب الكبائر ، حلب : دار الوعى ، ١٣٩٦ هـ ، ص ١١٠ - ١١٢ ابن رجب الحنيفى فضل علم السلف على الخلف ، تصحيح وتعليق : محمد منير الدمشقى ، د ٠ م ٠ ن ، دار الفاروق ، د ٠ ت ، ص ص ٤٥ - ٤٦ ، أبو سليمان الخطابى ، العزلة ، القاهرة : المطبعة السلفية ، ط ٢ ، ١٣٩٩ هـ ص ٩٥ ، قدامة بن جعفر ، الخراج وصناعته الكتابة ، شرح وتعليق :د محمد حسين الزبيدى ، الجمهورية العراقية ، وزارة الثقافة والاعلام - دار الرشيد للنشر ، ١٩٨١ م ، ص ٤٧٢ ، الحارث المحاسبة ، الرزق الحـلال وحقيقتـه التوكل على الله ، دراسة وتحقيق : محمد عثمان الخشت ، القاهرة : مكتبة القرآن ، ١٩٨٤ ، ص ١٠٦ - ١١٢ ٠عبد الوهاب الشعراقى ، تنبيه المغترين القاهرة : دار احياء الكتب العربية عيسى البالى الحلبى ، ، ص ١١

ص ٦٣ ـ ٦٤ ، ابن الجوزى تلبيس ابليس ، صححه : ادارة المطبعة المنيرية ، القاهرة : مكتبة المتنبى ، د ٠ ، ص ١٢١ ـ ١٢٣ ، الغزالى ، الكشف والتبين في غرور الخلق أجمعين ، على هامش تنبيه المغتربين ، القاهرة : احياء الكتب العربية ، د ٠ ص ٤١ ـ ٤٢ ٠ الغزالى ، الحلال والحرام سلسلة احياء علوم الدين) تحقيق : محمد مصطفى أبو العلا القاهرة : مكتبة الجندى الحديثة ، ١٣٩٤ هـ ـ ١٩٧٤ م ، ص ١١٨ وما بعدها اللشريف المرتضى ، مسألة في العمل مع السلطان ٠٠ ، نشر وتقديم : ولفريد مادلوفغ : ترجمة رضوان السيد ، مجلة الفكر العربى ، بيروت : معهد الاتحاد العربى ، العدد (٣) ، السنة (٣) ، أكتوبر ـنوفمبر ١٩٨١ ، ص ص ٢١٠ ـ ٢١٣ ٠

(٧٧) الشوكانى ، طلب العلم وطبقات المتعلمين « أدب الطلب ومنتهى الأرب » ، د ٠ م ٠ ن دار الأرقم ، د ٠ ت ، ص ص ١٠٢ ـ ١٠٤٠

(٧٨) أنظر : : أبو عبد الله بن قيم الجوزيه ، الفوائد ، القاهرة : مكتبة المتنبى ، د ٠ ت ، ص ٦١ ، اللشعرانى ، مرجع سابق ، ص ٦٢ ابن رجب الحنبلى ، فصل علم السلف ٠٠ مرجع سابق ، ص ٥١ ، ومابعدها ، أبو بكر الآجرى ، مرجع سابق ، ص ٥٩ ، محمد اللغزالى ، سر تأخر العرب ، والمسلمين القاهرة : دار الصحوة ، ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ ، ، ص ص ٥٢ ـ ٥٣ ٠

(٧٩) انظر نماذج هامة لوظيفة العالم وممارستها على مقتضاها وشروطها :

الامام مالك ، رسالة الامام مالك الى أمير المؤمنين هارون الرشيد ووزين يحيى بن خالد البرمكى ، القاهرة : مطابع الناشر العربى د ٠ ت ، ص‌ص ٤ ـ ١٢٤ أنظر أيضا رسالة الامامسفيانالثورى الى الخليفة هارونالرشيد عندتوليه الخلافة في : ـ أبو القاسم على بن بلبان المتدسى ، المقاص السنية في الأحاديث الالهية ، تحقيق : محى الدين ، سنو ، د ٠ محمد العبد الخطاوى ، بروت : مؤسسة علوم القرآن ، ١٩٨٣ ، ص ص ٤١٦ ـ ٤٢٠ ، أنظر كذلك رسالة القاضى أبى يوسف الى اللخليفة هارون الرشيد مقدمة كتابة ، الخراج ، مرجع سابق ص ص ٣ ـ ١٨ ، أنظر كذلك في نماذج هامة لوظيفة العالم في الأمة : عبد العزيز البدرى ، الاسلام بين العلماء والحكام المدينة المنورة ، منشورات المكتبة العلمية ، ١٩٦٦ ، ص ٦٨ وما بعدها محمد سليمان ، كتاب أخلاق العلماء القاهرة د ٠ ن ، د ٠ ت ، ص ٢١ وما بعدها ٠

(٨٠) في اللغة « رعى يرعى رعاية بمعنى نظر بعين الخير والمصلحة انسانا أو شيئا ، ومن ذلك قولهم رعاك الله ، وربما كان الاصل اللغوى في اشتقاق هذا المعنى من رعى الغنم والماشية لأن الراعى يحفظها ويلاحظها وهى ترعى الكلأ والرعية تطلق على الفرد كما تطلق على الجماعة ٠

أنظر المعاجم اللغوية السابقة ، مادة : رعى ٠

وقد ورد المعنيان في القرآن الكريم فمن المعنى الاصلى « كلوا وارعوا انعامكم» ومن المعنى المشتق « والذين هم لأمانتهم وعهدهم راعون » وهى رعاية العهد والأمانة ٠

وقد أطلق النبي لفظ راع على كل مسئول « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته » ٠

أنظر : محمد اسماعيل ابراهيم : قاموس الالفاظ القرآنية ، مرجع سابق ص ١٤٧ ـ ١٤٨ ٠

أنظر في مفهوم الرعية ودلالته : عبد القاهر الجرجانى ، اسرار البلاغة في علم البيان ، تحقيق : محمد رشيد رضا ، القاهرة : دار المنار ، ط ٥ ١٣٧٢ هـ ـ ص ٨٤ ومابعدها ٠

أنظر ايضا ابن الخطيب حيث اعتبر الرعية ودائع الله تعالى قبل الامام كما يجب عليه ان ينتهز كل فرصة ليتعهدها بالموعظة والارشاد ٠٠ » ٠
أنظر ذلك في : ـ

د ٠ وداد القاضي ، جوانب من الفكر السياسى للسان الدين ابن الخطيب مجلة الفكر العربى ، بيروت : معهد الانماء العربى ، العدد (٢٣) السنة (٣) اكتوبر ـ نوفمبر ١٩٨١ ، ص ١٨٤ ٠

ويقول الماوردى ان الرعية « ٠٠٠ امانات الله التى استودعه حفظها (أى الامام) واسترعاه القيام بها ٠٠٠٠٠ وهو منهم بمنزلة ولى القيم المندوب لكفالتة والقيم بمصالحه ، يلزمه بحكم الاسترعاء والأمانة ان يقوم زلله ، ويصلح خلله ويحفظ أمواله ويمثر مواده ، كذلك مكانه من رعيته في القرب عنهم والنظر لهم والقيام بمصالحهم فان النفع بصلاح احوالهم عائد عليه والضرر مقعد اليه فلن توجد استقامة مالك فسدت نية احوال الرعايا ٠٠ » ٠

أبو الحسن الماوردى ، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في اخلاق الملك وسياسة الملك ، فصل « في سياسة الملك ، تحقيق : د ٠ رضوان السيد ، مجلة الفكر العربى ، بيروت معهد الانماء العربى ، العدد (٢٣) السنة (٣) أكتوبر ـ نوفمبر ١٩٨١ ، ص ٢٢٠ ٠

(٨١) متفق عليه ، وفي رواية فلم يحطها بنصيحة لم يجد رائحة الجنة وفي رواية لمسلم ما من أمير يلى امور المسلمين ثم لا يجتهد لهم وينصح لهم الا لم يدخل معهم الجنة » ٠

أنظر في تخريج الحديث : محيى الدين ابى زكريا يحيى بن شرف النووى رياض الصالحين ، مرجع سابق ، ص ١١٩ ٠

(٨٢) ونص الحديث : ـ

« فكلكم راع مسئول عن رعيته ، الامام راع ومسئول عن رعيته والرجل راع في أهله ومسئول عن رعيته والمرأة راعية في بيت زوجها ومسئولة عنرعيتها والخادم راع في مال سيده ومسئول عن رعيته وكلكم راع ومسئول عن رعيته٠

« متفق عليه رواه ابن عمر رضى الله عنهما ٠
المرجع السابق ، ص ١١٩ ٠

(٨٣) ذلك ان اختيار كلمة الرعية لترجمة Sujet الفرنسية (وبالانجليزية Subject) أمر يجب مراجعته حيث تميد في الفرنسية معنى آخـر وهو المحكوم في البلاد المستعمرة الخاضع خضوع المقهور للحاكم الفاتح لبلاده في مقابل المواطن Citoyen الذى هو أحد أفراد الشعب الحاكم الفاتح المستعمر ٠

وهكذا كان الفرنسى ـ مثلا ـ يعتبر الجزائرى Sujet Français رعيــة فرنسية وتابعا في حين ينظر الى الفرنسى على انه مواطن فرنسى Citoyen Français

أنظر : محمد المبارك ، نظام الاسلام والحكم والدولة ، بيروت : دار الفكر ٢ ، بل أن مفهوم الرعية على الضد من ذلك يرفض الاستبداد والظلم والخضوع كما سيتبين من العرض المتكامل لهذا المفهوم ٠

(٨٤) حتى يتسنى الوقوف على مفهوم « الرعية » في الدولة الاسلامية فان ذلك يقتضى ان تعدد الطوائف المختلفة التى تقيم على اقليمها ، باعتبارها تكون في مجملها عنصر الرعية فيها ٠

والرعية وفق هذا التصور تنقسم الى طائفتين رئيسيتين كما أصلت لذلك كتب الفقه الاسلامى : ـ مسلمين وغير مسلمين ، وينقسم غير المسلمين في الدولة الاسلامية بدورهم الى فئتين رئيسيتين : ذميون ومستأمنون وسيشير الباحث في موضع من الفصل القادم الى تفصيل بصدد هذا الموضوع ٠

أنظر في تفصيل ذلك : د ٠ فؤاد النادى ، نظرية الدولة في الفقــه السياسى الاسلامى : دراسة مقارنة بالنظم الدستورية المعاصرة : دار مرزوق للطباعة ، ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م ، ص ص ٢٠ ـ ٩٤ ٠

(٨٥) أنظر في مناقشة هذه القضية في موضع لاحق من الفصل القادم عند الحديث عن الاقليمات واثر ذلك على الشرعية وفق فهمها الاسلامى في الواقع العربى المعاصر ٠

(٨٦) أنظر في مفهوم العوام وما يرتبط بهم من خصائص : ـ
سيف الدين عبد الفتاح ، الجانب السياسى ٠٠ ، مرجع سابق ، ص‌ص ٤٧ ـ ٥٢ وفي مفهوم الجمهور :

د٠ عبد الكريم زيدان ، اصول الدعوة ، الاسكندرية : دار عمر بن الخطاب ط ٣ ، ١٣٩٥ هـ ـ ١٩٧٥ م ص ص ٣٧٦ ـ ٣٨١ ٠

(٨٧) أنظر في مفهوم المجتمع الجماهيرى وحدوده : ـ

د ٠ حامد ربيع ، محاضرات الرأى العام ، القيت على طلبة السنة الرابعة غير منشورة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٧٥ ـ ١٩٧٦ م ٠

(٨٨) ابن الجوزى ، الشفاء في مواعظ الخلفاء ، تحقيق : د ٠ فؤاد عبدالمنعم الاسكندرية : دار الدعوة ، ط ، ١٤٠٥ هـ ، ص ٥٨ ٠

(٨٩) رواه مسلم ، النووى ، رياض الصالحين ، مرجع سابق ، ص ١١٩ ٠

(٩٠) المرجع السابق ، ص ص ٦٠ – ٦٤ ٠

أنظر كذلك تاصيلا لفكرة حقوق الرعية وواجباتها : –
بدر الدين بن جماعة ، تحرير الأحكام في تدبير أهل الاسلام ، مرجع سابق ، صص ٦١ – ٧١ ٠

انظر : الماوردى ، الاحكام ٠٠٠ ، مرجع سابق ، صص ١٥ – ١٦ ٠

فمن الجدير الاشارة الى أن واجبات الخلافة انما تعد حقوقا للرعية ، بينما واجبات الرعية انما تعد حقوقا للخليفة والعلماء ، وهو أمر يجعل من التكافل السياسى الوظيفى بين عناصر الرابطة الايمانية السياسية نسقا مرغوبا وشرطا هاما لتحقيق صفة الترابط بين تلك العناصر ٠

أنظر في مفهوم الرعية وغشها واعتبار ذلك من الكبائر : الذهبى ، الكبائر حلب : دار الوعى ، ١٣٩٦ هـ ، ص ص ٥٥ – ٥٨ ٠

وتأكيد بعض العلماء على أهمية نصح الرعية « ٠٠ ما أعلم شيئا بعد الاخلاص لله أفضل من نصيحه الولى لرعيته » ٠

أنظر في هذا : –

محمد بن منصور بن حبيش الواعظ المعروف بابن الحداد ، الجوهر النفيس في سياسة الرئيس ، باب « في فضل السياسة من أرباب الرياسة » ، مجلة الفكر العربى ، العدد (٢٣) السنة (٣) ، بيروت : معهد الانماء العربى اكتوبر – نوفمبر ١٩٨١ ، ص ٢٣٤ ٠

انظر في مفهوم الراعى والرعية وتحقيق معنى الرعاية والاشارة الى حقوق الرعية باعتبارها واجبات على الامام : – أبو يوسف ، الخراج ، مرجع سابق صص ٣ – ١٨ ٠

لاحظ ما نقله ابن رضوان عن ابن حزم فيما يلزم الامام من أمور الامامة وكيف أنها تعد بدورها حقوقا للرعية يجب قيامه بها والحفاظ عليها ، وحفظ الامة عموما وعقيدتها ، وأنظر كذلك البـاب الذى أفرده في « الرفق بالرعيـة وسياستها وتأمين السبل وما يلحق ذلك ٠٠» ٠

« فلا ينبغى للمدير ان يتخذ الرعية مالا وقنية ولكن يتخذهم أهلا واخوانا ولا يرغب في الكرامة التى ينالها من اللعامة كرها ولكن في التى يستمعها الاثر وصواب التدبير ٠٠ » ٠

انظـر : –

ابو القاسم بن رضوان المالقى ، الشهب اللامعة في السياسة النافعة تحقيق : د ٠ على سامى اللنشار ، الدار البيضاء : دار الثقافة ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م ص٢٦٢ ، ص ٣١١ وما بعدها ٠

انظر : ابن الاعرج ، مرجع سابق ، صص ٢٤ - ٢٧ ٠

وتعبر الخلافة الراشدة في خطبها ورسائلها عن اهتمام فائق بالرعية وحقوقها وبما يجعل مفهوم الرعية والراعى والرعاية مضادة للاستبداد والخضوع ٠

انظر على سبيل المثال : -

د ٠ محمد أحمد عاشور (جمع وتحقيق وتعليق) ، خطب امير المؤمنين عمربن الخطاب ووصاياه ، القاهرة ، دار الاعتصام ، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م ، صص٢٦ - ٢٧٠

وهو يقدم خطبتين يعدد فيهما حقوق الرعية وواجباتها . انظر ايضا ص ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٤٣ ، ٥٢ ، ٦٢ ؛ ٦٦ ٠

ويتحدث عن أهم الشروط في صلاح ولايته ورعيته « ٠٠ الا وانى ماوجدت صلاح ما ولانى الله الا بثلاث : اداء الامانة ، والأخذ بما أنزل الله ، الا وانى ما وجدت صلاح هذا المال الا بثلاث : ان يؤخذ من حق ، ويعطى في حق ، ويمنع من باطل ، الا وانما انا في مالكم كوالى اليتيم ان استغنيت استففت وان افتقرت اكلت بالمعروف ٠٠ » المرجع السابق ، ص ٨٥ ٠

أنظر ايضا : -

على بن ابى طالب ، نهج البلاغة ، تحقيق : الامام محمد عبده ، القاهرة : دار الشعب ، د ٠ ت ، جـ ٥ ، ص ٣٣٣ - ٣٤٨ ٠ في عهده الى الاشترالنخعى أنظر تحليلا له : -

د ٠ ابراهيم هلال (تحيق وتقديم) ، الاسلام واصول الحكم : عند الامام على (ر) ، دراسة وتحليل ليتابه (ر) الى الاشترالنخعى حينما ولاه حكم حكم مصر ، القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٩ ٠

توفيق الفكيكى ، اللراعى والرعية : شرح عهد الامام على عليه السلام الموجه الى مالك الاشترحين ولاه مصر ، بغداد : مطبعة أسعد ، ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٢ م ، ص ١٧٥ وما بعدها ٠

(٩١) يحدد الماورداى أهم وظائف الرعية في واجبين : النصرة والطاعة (٠٠ ووجب له (أى للامام) عليهم (أى اللرعية) حقا الطاعة والنصرة ما لم يتغير حاله ، والذى يتغير به حاله فيخرج به عن الامامة شيئان : احداهما جرح في عداله ، والثانى نقص في بدنه ٠٠٠ » انظر الماورى ، الأحكام ٠٠ ، ص ١٧ ٠

أنظر أيضا في نصيحة السلطان ولزوم طاعته : أبو عمر بن محمد بن عبدربه الاندلسي ، كتاب العقد الفريد ، شرح وضبط : أحمد أمين وآخرين ، القاهرة : مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر ، ١٣٥٩ هـ ـ ١٩٤٠ م ، جـ ١ ، ص‌ص ١١ ـ ١٣ ٠

ويحسن ابن جماعة في تجميع واجبات الرعية ووظائفها في عشر في مقابل واجبات السلطان العشرة والتى سبق الاشارة : اليها ـ (بذل الطاعة له ظاهرا وباطنا ، بذل النصيحة له سرا وعلانية ، القيام بنصرتهم باطنا وظاهرا ، ان يعرف له عظيم حقه وما يجب من تعظيم قدره ، ايقاظه عند غفلته وارشاده عند هفوته ، تحذيره من عدو يقصده بسوء ، اعلامه بسيرة عماله ، اعانته على ما تحمله من أعباء الأمة ومساعدته على ذلك بقدر المكنة ، رد القلوب النافرة عنه اليه ، الذب عنه بالقول والفعل) ٠

انظر ص‌ص ٦١ ـ ٦٤ ٠

(٩٢) د٠ عبد القادر هاشم رمزى ، الدراسات الانسانية ٠٠ ، مرجع سابق ، ص ص ٢٠٠ـ٢٠١ ٠

(٩٣) انظر في ذلك المرجع السابق ص ٤٩ ، ١٩٠ ٠

(٩٤) الزخرف / ٥٤ ٠

(٩٥) يونس / ٦١ ٠

(٩٦) الفتح / ٢٩ ٠

(٩٧) البينة / ٨ ٠

(٩٨) أنظر في تفصيل ذلك : جودت سعيد ، حتي يغيروا ما بانفسهم مرجع سابق ، ص ص ٢٧ ـ ٦٠ ٠

أنظر أيضا : الفصل الثانى من الباب الثانى حول : منهاجية التغيير ٠

(٩٩) الرعد / ١١ ٠

(١٠٠) أنظر في هذه الافكار بصورة أساسية : د ٠ عبد القادر هاشم رمزى الدراسات الانسانية في ميزان الرؤية الاسلامية ، مرجع سابق ، ص‌ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣ ٠

(١٠١) فتحى الدرينى ، خائص التشريع الاسلامى : في السياسة والحكم مرجع سابق ص ص ١٠٢ ـ ١٠٤ ٠

(١٠٢) أنظر : ابن تيمية ، اللسياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية القاهرة : دار الشعب د ٠ ت ، ص ١٨٦ ٠

(١٠٣) حديث نبوى ونصه « لا تزول قدما العبد يوم القيامة حتى يسال عن أربع : عن جسده فيما أبلاه ، وعن عمره فيما افناه ، وعن ماله من أين اكتسبه

وفيم أنفقه وعن علمه كيف عمل فيه ، انظر يوسف بن عبد البر ، جامع بيان العلم وفضله وماينبغى في روايته وحمله القاهرة · دار الأرقم ، ١٩٧٨ ، جـ٢ ، ص ٢ ·

(١٠٤) سيولى تفصيلا للارتباط بين فكرتى الحق والواجب في البحث الخاص ببنـــاء النسق القياسى للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وعلاقة ذلك بالواقع العربى المعاصر ·

(١٠٥) أنظر في نص هدا الميثاق : محمد حميد الله ، مجموعـة الوثائق السياسية في العهد النبوى والخلافة الراشدة ، القاهرة : مطبعة لجنة التاليف والترجمة وانشر ، (١٩٤١ م ، ص ص ٣٩ ـ ٤٧ ·

(١٠٦) د · محمد سليم العوا ، في النظام اللسياسى الاسلامى ، مرجع سابق ، ص ص ٥٩ ـ ٦٨ ·

هيئة تحرير ، نصوص ومقدمة : دستور دولة النبى في المدينة ، مجلة الحوار العدد (٤) ، السنة الاولى ، شتا ١٩٨٦/١٩٨٧ ، ١٤٠٧ هـ ، ص ص ـ ١٩٧٧ ـ ١٨٢ ·

د · محفوظ ابراهيم فرج ، التشريع الاسلامى في مدينة الرسول (ص) القاهرة : دار الاعتصام ، ١٩٨٣ ، ص ص ١٩ ـ ٢٢ ·

د · محمد سعيد رمضان البوطى ، فقه السيرة ، مرجع سابق سابق ص ص ١٥٩ ـ ١٦٣ ·

انظر أيضا في رؤية لموضوع الرعية غير المسلمة في الدولة الاسلامية من خلال ميثاق دولة الرسول (ص) ·

Sayed Barakat Ahmad, Non-Muslims and the UMMA., Studies in Islam, XXIV, Autumm 3, April, 1980, PP. 80 — 118.

W. Montgomery Watt, Muhammad at Medina, Oxford, 1956, PP. 221 —225.

(١٠٧) هـود / ٢٨ ·

(١٠٨) د · فتحى الدرينى ، اصول التشريع الاسلامى ، مرجع سابق ص ٢١٦ وما بعدها ٢٤٦ وما بعدها ·

(١٠٩) انظر في الاحاديث النبوية وتخريجها بصدد التعامل مع أهل الذمة والمعاهدين : ـ

د · يوسف القرضاوى ، غير المسلمين في المجتمع الاسلامى ، القاهرة : مكتبة وهبة ١٩٧٧ م ، ص ١٢ وما بعدها ·

(١١٠) الاعراف / ٦ ·

(١١١) فتحى الدرينى ، اصول التشريع الاسلامى ··· ، مرجع سابق ، ص ص ١٠٢ ــ ١٠٤ ·

(١١٢) انظر : السيوطى ، الأشباه والنظائر ، القاهرة : مصطفى البابى الحلبى ، الطبعة الاخيرة ، ١٣٧٨هـ ، ص ١٢١ ·

(١١٣) أنظر في هذا المقام في العلاقة الفرعونية ونموذج فرعون موسى :
محمد بن محمد الأسدى ، كتاب التيسير والاعتبار والتحرير والاختيار ، مخطوط ، سوهاج : مكتبة رفاعة الطهطاوى ، رقم ٣١٩ / تاريخ ، لوحة ١١ ــ ١٢ ومصادر اخرى سيتم الاشارة اليها في حينه ·

(١١٤) أنظر في هذا :

د· حورية مجاهد ، الفكر السياسى ··· ، مرجع سابق ، مواضع متفرقة·

انظر بصفة خاصة الفكر السياسى لهويز : المرجع السابق ، ص ٣٦٩ وما بعدها · خاصة ان البعض يربط بين طغيان السلطة الفرعونية وبين عملاق « هوبز » غير أن الاسلام يحارب ذلك الطغيان مجسدا له في شخص فرعون حيث التشريع لله وللرسول والدولة مقيدة به ·

انظر :
فتحى الدرينى ، خصائص التشريع ·· مرجع سابق ، صص ٣٨٥ ــ ٣٨٦ ·

انظر أيضا ذلك التنظير القيم الذى قام به الكواكبى :

عبد الرحمن الكواكبى ، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد ، ضمن : الاعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبى ، دراسة وتحقيق : د· محمد عمارة بيروت · المؤسسه العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٥م ·

حيث يجعل من الاستبداد أهم مباحث علم السياسة ، ذلك أنه بعد تعريفه علم السياسية بأنه « ادارة الشئون المشتركة بمقتضى الحكمة » يكون بالطبع أول مباحث السياسة وأهمها بحث (الاستبداد) أى التصرف في الشئون المشتركة بمقتضى الهوى » ·

انظر المرجع السابق ، ص ١٣٤ · ومواضع أخرى متفرقة ·

انظر أيضــا :

د· أسعد السحمرانى ، الاستبداد والاستعمار وطرق مواجهتهما عند الكواكبى والابراهيمى ، بيروت : دار النفائس ، ١٩٨٤م ، ص ٥٦ ومابعدها ·
غير أنه بجب ألا ينصرف الى الذهن أن الاستبداد قرين الشرق أو المسلمين كما يحلو لبعض الكتاب الغربيين والعرب أن يسيروا على نهج الماركسية في

الحديث عن الاستبداد الشرقى ، وهو ما أوضحناه في المقدمة بصدد الحديث عن المهـاجية ٠

كما انه من الجدير بالذكر أن البعض قد يعبر عن الاستبداد بمصطلحات مثل «العلو» و « الاستكبار » و « الجبروت » و (الاستعباد) ، كما يشير البعض الى « الطاغوت » وهو ما يعنى ان الانسان اذا تسلط على الغير بالقوة وفرض سيطرته على الآخرين بالقهر فذاك هو الطاغوت ، ٠٠ وهو من يطغى نفسه مستكبرا على سنة ربه وفطرته ويريد من الآخرين أن يسايروه في طغيانه ليفرض ٠٠ على الناس طاعته واتباع فلسفته وتشريعه وثقافته ٠٠ منحيا سنة الله التى تمرد عليها لتحويل ولائهم له ومن ثـم الشرك بالله الانفلات من توحيده ٠

انظر في ذلك :

محمد تقى المدرسى ، البعث الاسلامى ، د٠م٠ن : المؤسسة الجـديدة للكتاب ، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م ، صص ١١ ـ ١٢ ٠

(١١٥) من الجدير بالذكر أن نلفت الانتباه الى ذلك المؤلف لكبيل بالفرنسية عن العلاقة بين الحاكم والجماعات الاسلامية في مصر ، وقد أسماه « النبى وفرعون » وهو عنـوان لكتـاب له دلالاته في هـذا المقام : أنظـر للترجمة الانجليزية له :

Gilles Kepel, Muslim Extremism in Egypt : The prophet and pharaoh, translated from Frencih by Jon Rothachild, University of California, Los Angelos, 1985.

(١١٦) القصص / ٤ ٠

(١١٧) الانبياء / ٩٢ ٠

(١١٨) هناك مجموعة من الآيات القرآنية توضح هذه المعانى ومن اهمها :

« وان فرعون عام في الارض وانه لمن المسرفين » (يونس / ٨٣) ٠

« وما أمر فرعون برشيد » (هود / ٩٧) ٠

« اذهب الى فرعون انه طغى » (طه / ٢٤) (النازعات / ١٧) ٠

« وأضل فرعون قومه وما هدى »(طه / ٧٩) ٠

« قال فرعون وما رب العالمين » (الشعراء / ٢٣) ٠

« وكذلك زين لفرعون سوء عمله وصد عن السبيل » (غافر / ٣٧) ٠

« وقارون وفرعون وهامان ولقد جاءهم موسى بالبينات فاستكبروا في

الارض ٠٠٠ » (العنكبوت / ٣٩) ٠

« فاستخف قومه فاطاعوه انهم كانوا قوما فاسقين » (الزخرف / ٥٤) ٠

(١١٩) وفي هذا السياق يقول القرآن « وقال فرعون يا أيها الملأ ما علمت لكم من اله غيرى ٠٠٠ » (القصص / ٣٨) ٠ « وقال فرعون ما أريكم الا ما أرى وما أهديكم الا سبيل الرشاد » (غافر / ٢٩) ٠

وفي اطار ادعاء الفرعونية للرشاد يشير الاستاذ رفاعى سرور في دراسة قيمة له أن الفرعونية قد اغتصبت مفهوم الرشاد وأضافته الى واقعها الفكرى لتؤثر من خلاله على العقل البشرى ، وقد عرض القرآن حوارا بين مؤمن فوصف به نفسه « ٠٠ قال فرعون ما أريكم الا ما أرى وما أهديكم الا سبيل الرشاد » (غافر / ٢٩) ويستمر الحوار « وقال الذى آمن يا قوم أتبعون وبهذا الاسلوب تنشأ ضرورة استرداد أى مفهوم مغتصب بالتحديد الاسلامى الكامل لهذه المفاهيم واثبات أنها لا تحتوى مضمونا ولا تمثل معنى الا بالتصور الاسلامى ٠

رفاعى سرور ، حكمة الدعوة ، القاهرة : مكتبة وهبة ، د٠ت صص ٧٦ _ ٧٧ ٠

كما يسترد القرآن مفهوم الرشادة مؤكدا ان فرعون ليس رشد «وماأمر فرعون برشيد » (هود / ٩٧) ٠

(١٢٠) سبأ / ٣١ ٠

(١٢١) محمد باقر الصدر ، المدرسة القرآنية ، بيروت ٠ دار التعارف للمطبوعات ص ٢ ، ١٩٨١ ، ص ص ٢٣٠ _ ٢٣١ ٠

وفي العلاقة بين الكبر والظلم انظر :

ابراهيم عبد اللطيف ، الظلم والظالمون ، القاهرة : دار البيان ، ١٩٤٨م ص ١٠٨ وما بعدها ٠

(١٢٢) الاعراف / ١٢٧ ٠

(١٢٣) مصطفى عاصى ، الاسلام وحرية الرأى ، القاهرة : دار الثقافة الجديدة ، ١٩٨٠م ، ص ص ٥ _ ٧ ٠

(١٢٤) الاحزاب / ٦٧ ٠

(١٢٥) من الجدير بالذكر أن الامام باقر الصدر يقسم عناصر تلك العلاقة

الى خمسة ، ولكن رأى الباحث اختزالها الى ثلاثة دون أن يفتئت ذلك على شمول كافة العناصر ، انظر في تفصيل ذلك :

باقر الصدر ، المدرسة القرآنية ، مرجع سابق ، صص ٢٣٠ ـ ٢٣٧ ٠

(١٢٦) أنظر في هذه النماذج .

محمد حسين فضل الله ، الاسلام ومنطق القوة ، بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، ط ٣ ، ١٤٠٥ ـ ١٩٨٥م ، صص ١٧٢ـ ١٧٤ ٠

(١٢٧) الزخرف / ٥٤ ٠

(١٢٨) الزخرف / ٥١ ـ ٥٦ ٠

(١٢٩) أنظر في هذا : محمد عبد الرحمن عوض ، الفرعونية كما صورها القرآن ، القاهرة : مكتبة السلام العالمية ، ١٩٨١م ، ص ٩ وما بعدها ، ص ٦٩

(١٣٠) ١٢٩ طـه / ٦٣ ٠

(١٣١) الشعراء / ٢٣ ٠

(١٣٢) القصص / ٣٨ ٠

(١٣٣) غافر / ٢٩ ٠

انظر في تفسير ذلك : محمد الصابوني ، صفوة التفاسير ، حلب : دار الرشيد ، د٠ت ، جـ ٥ ، صص ٥٩٣ ـ ٥٩٤ ٠

(١٣٤) يونس / ٧٨ ٠

(١٣٥) أنظر في هذا السياق ٠

أبو الأعلى المودودي ، فرعون في القرآن : ترجمة وتعريب : أحمد ادريس القاهرة : المختار الاسلامي ، ١٩٨٥ ، صص ١٥٩ ـ ١٦٠ ٠

(١٣٦) أنظر في هذا :

محمد عبد الرحمن عوض ، الفرعونية كما صورها القرآن ، مرجع سابق ، ص ٧٠ ومابعدها ٠

فالفرعونية ظاهرة في الحكم والمحكوم على السواء والفرعون يصبغ شعبه بما تتطلبه من ذل وخضوع ، يخشى معه الشعب عصيان أوامر فرعونه ، والقرآن في أكثر من موضع يوضح ان الفرعون المستبد ومن نفذوا أمره ومن اطاعوه سيكونون جميعا في جنهم ٠

ومن هنا كانت تلك الآية القرآنية (فاستخف قومه فأطاعوه انهم كانوا قوما

فاسقين » (الزخرف / ٥٤)٠ انما تعد عبارة اعجازية ضمت بين ثناياها قوانين سياسية واجتماعية عظيمة ، فقد بلغت مع ايجازها للتعبير عن التوجه السليم في تفسير العلاقة الاستبدادية التى تتضمن رؤية للعلاقة بين القائد والمقود أو علاقة القيادة بالرعية ٠

ومع تعدد المذاهب في ذلك ، فان القرآن يقرر رؤية واضحة تمام الوضوح باعتبارها علاقة تتسم بالتفاعل والتبادل فهى ليست ذات طرف واحد بل يتحرك فيها الطرفان ، فالعبارة القرآنية تجمع بصورة معجزة بين (الناس على دين ملوكهم » وبين (كما تكونوا يولى عليكم) ففرعون استخف عقول شعبه فأطاعوه والقرآن يعقب على ذلك تبينا لطاعة من بستخف شعبه باعتبارها فسقا ، لم تكن الا لأن الرعية في مجملها تتصف بالفسق اذ استخف بالعقول، وقادهم الى الهلاك فسكتوا وأطاعوا وأسلموا له القيادة ورضوا به وخضعوا له وكانوا في كل ذلك فاسقين ٠

انظر :

المودودى ، فرعون في القرآن ، مرجع سابق ، صص ١٥٧ ـ ١٥٨ ، صص ١٦٠ ـ ١٦١ ٠

(١٣٧) غافر / ٣٦ ٠

(١٣٨) القصص / ٣٦ ٠

(١٣٩) يونس / ٧٨ ٠

(١٤٠) في نموذج الفرعونية يبرز طريقة دفاعها أو بالاخرى طريقة تشويهها الدعوة باستخدام سلاحين كلاهما باطل :

الاول : الهجوم على شخص الداعية ومحاولة تشويه صورته امام الناس بشتى الاتهامات ٠

الثانى : الهجوم على تعاليم الدعوة ذاتها ومحاولة رفض أدلتها وحججهـا والاستهزاء بها ٠

انظر : المودودى ، فرعون ٠٠ ، مرجع سابق ، صص ١١٣ ـ ١١٤ ٠

(١٤١) القصص / ٣٨ ٠

(١٤٢)المودودى ، فرعون ٠٠ ، مرجع سابق ، صص ١٤٧ ـ ١٤٨ ٠

(١٤٣) القصص / ٧٦ ٠

(١٤٤) غافر / ٢٥ ـ ٢٧ ٠

(١٤٥) المودودى ، فرعون في القرآن ، مرجع سابق ، صص ١٤٨ ـ ١٤٩ ٠

(١٤٦) انظر في هذا : محمد الغزالى ، الاسلام والاستبداد السياسى ، القاهرة : دار الكتاب العربى ، د٠ت ، ص ٧٦ ٠

مصطفى مشهور ، قضية الظلم في ضوء الكتاب والسنة ، الاسكندرية : دار الدعوة ، ١٩٨٦م ، ص ص ٧ ـ ٨ ٠

توفيق يوسف على يوسف ، الحضارة الاسلامية : تاريخا ومفهـوما ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، جامعة الازهر ، كلية أصول الدين ، شعبة الدعوة ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٢م ، ص ص ٣٢٣ ـ ٣٢٤ ٠

(١٤٧) الشعراء / ٣٤ ـ ٣٧ ٠
(١٤٨) الاعراف / ١٠٩ ـ ١١٢ ٠
(١٤٩) الشعراء / ٣٩ ـ ٤٠ ٠
(١٥٠) الاعراف / ١١٣ ٠
(١٥١) الاعراف / ١٣٠ ٠
(١٥٢) الاعراف / ١٣١ ٠

(١٥٣) انظر في ضرورة الابتلاء وعلاقته بالتذكير : ابن القيم الجوزية ، الفوائد ، القاهرة : مكتبة المتبنى ، د٠ت ، ص ٢٠٧ ومابعدها ٠

ابن باديس ، اثار ابن باديس ، اعداد وتصنيف : عمار الطالبى ، الجزائر: دار اليقظة العربية بالاشتراك مع دار الشركة الجزائرية ، ١٩٦٨م ، ج ١ صص ١٢٦ ـ ١٢٨ ٠

(١٥٤) انظر في ذلك : ابو الاعلى المودودى ، فرعون في القرآن ، مرجـع سابق ، صص ١٥٢ ـ ١٥٥ ٠

(١٥٥) الاعراف / ١٣٤ ـ ١٣٥ ٠
(١٥٦) طـه / ٥٧ ٠
(١٥٧) الاسراء / ١٠٢ ـ ١٠٣ ٠
(١٥٨) أنظر في تفاصيل فكرة الاستضعاف والتميزات داخلها :

محمد حسين فضل الله مرجع سابق ، ص ص ٤٩ ـ ٦١ ٠

(١٥٩) انظر في تفصيل دور الرسالة في قصة موسى وتأثيرها على الفرعونية:

محمد حسين فضل الله ، الحوار في القرآن : قواعده وأساليبه ـ معطياته بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط ٣ ، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م ، صص ٢٦٣ ـ ٢٨٤ ٠

انظر أيضا : د٠ محمود محمد عمارة ، فقه الدعوة : من قصة موسى عليـه السلام ، القاهرة : السلام العالمية ، ١٩٨٤ ، ص ٣٦ ومابعدها ٠

(١٦٠) الشعراء / ١٠ – ١٧ ٠

(١٦١) طـه / ٤٢ – ٤٤ ٠

(١٦٢) الشعراء / ١٨ ٠

(١٦٣) الشعراء / ٢٢ ٠

(١٦٤) الشعراء / ٢٩ ٠

(١٦٥) يونس / ٨٣ ٠

(١٦٦) يونس / ٨٧ ٠

(١٦٧) الشعراء / ٥٢ – ٥٦ ٠

(١٦٨) أنظر د٠ محمود عمارة ، مرجع سابق ، ص ص ١١٧ – ١٤٤

المودودى ، فرعون ٠٠ ، مرجع سابق ، ص ص ٧١ – ٧٢ ، ٨٦ – ٨٩ ، ١٤١ – ١٥٠ ٠

(١٦٩) يونس / ٨٨ – ٨٩ ٠

(١٧٠) يوسف / ١١٠ ٠

(١٧١) القصص / ٤٠ – ٤٣ ٠

(١٧٢) الزخرف / ٥٥ – ٥٦ ٠

(١٧٣) ابراهيم / ٥ ٠

(١٧٤)اعتمد الباحث بصفة اساسية في بيان هذه الخطوط لنموذج الفرعونية الاستبدادى على الاستئناس بمجموعة من التفاسير القرآنية لمعظم الآيات الواردة في بيان هذا النموذج منها :

الصابونى ، مرجع سابق ، اجزاء ومواضع متفرقة ٠

سيد قطب ، في ظلال القرآن ، القاهرة : دار الشعب ، د٠ت ، مواضع متفرقة ، انظر تفسير سورة الزخرف ، وسورة طه ، والقصص ، وغافر ٠

كذلك ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، القاهرة ، دار الشعب ، د٠ت ٠٠، مواضع متفرقة ٠

(١٧٥) المودودى فرعون في القرآن ، مرجع سابق ، ص ١٦٨ ٠

(١٧٦) المرجع السابق ، ص ٧ (مقدمة المعرب : أحمد ادريس) ٠

الفصـــل الثــانى

الشرعية والواقع العربى المعاصر

تعتبر الشرعية من أهم المبادىء النظامية التى تحكم حركة الرابطة الايمانية السياسية بعناصرها المتفاعلة (الخلافة ــ أهل الحل والعقة ــ الرعية) ، فهى ترتبط بالخلافة والسلطة ابتداء مـن حيث نصبهــا ، ومرورا بحركتها وسياستها والقيام بوظيفتهــا على شروطهــا ووفق حدودها ، وانتهاء بالخروج عليها فى حالة خروجها عن اطار الشرعية وقواعدها الأساسية (فقدان الشرعية) •

كما ترتبط بأهل الحل والعقد والعلماء ابتداء بشرعيتهم فى القيام بوظيفتهم وانتهاء بضرورة تجنب علمــاء الســوء كفاقدين للشرعيــة ، واللجوء الى علماء الحق وموالاتهم بلوغا للشرعية وحراسة الشرع •

كما ترتبط اخيرا بحركة الرعية من التزامها ــ فردا وجماعــة ــ بحاكمية الشرع ابتداء وانتهاء • وهــذه الرؤية الشــاملة تجيب على كثير من مشاكل الواقع العربى وأزماته •

وعلى هذا ينقسم هذا الفصل الى مبحثين ، يختص الأول منهما ــ وفق منهاجية الدراسة ــ ببيان أهم عناصر مفهوم الشرعيــة كنسق قياسى ، بينما الثانى يتعرض لاستخدام هذا النسق القياسى للشرعية فى تحليل وتفسير وتقويم الواقع العربى المعــاصر ، وبما يشــير الى خصوصية تناول هذا الواقع ومنهاجية دراسته •

المبحث الأول

مفهوم الشرعية فى الرؤية الاسلامية

(النسق القياسي للشرعية)

بداءة يمكن القول أن الشرعية الاسـلامية تعكس تميزا فى الفهم وخصوصية فى الدلالة فالشرعية فى الرؤية الاسلامية شرعية دينية ، والشرعية فى جانبها السياسي والقـانونى مشمولة فى تلك الشرعيـة الدينية الأصيلة ولا يمكن فهمها الا من خلالها •

وبناء النسق القياسي للشرعية انما يؤثر على قضية تأسيس الأمة وتنصيب السلطة وطبيعة الحركة فى الأمة وتوجيهها بحيث يجب ألا تتم أى حركة فردية أو جماعية الا فى ظلال البحث عن تأسيسها وتقويمها من حيث الشرعية أو عدمها •

ومفهوم الشرعية لا يمكن البحث فيه كمفردة منبتة الصلة بنسق المفاهيم الاسلامية كالطاعة والحاكمية والرضـا والولاء والمصلحـة الشرعية ، فضلا عن ذلك فان البدء بالبناء على أساس اللغة له ما يبرره وما يضفى على فهم الشرعية خصوصية وتميزا •

ذلك أن مفهوم الشرعية فى الرؤية الاسلامية لابد أن يملك خصوصية بحيث تكون الصفات التى تنعت بها الشرعية مثل : السياسية والقانونية هى أمور تصير محكومة بالمعانى اللغوية لمفهوم الشرعية •• ، ومن ثم يمكن وصفها بأنها « شرعية دينية » فى الأساس بما يضع حدودا على الجانب السياسي والقـانونى لمفهوم الشرعية يتميز بها عـن مفهوم الشرعية فى الفكر الغربى •

فالشريعة والشرع والشرعية كلها من جذر لغوى واحـد ، ولكن الأمر لا يتوقف عند حد الاشتراك فى الجذر اللغوى فلابد من أن يرتب

ذلك نتائج أبعد بحيث يكون الشرع أساسا لمفهوم الشرعية فى الرؤية الاسلامية (١) •

وغنى عن البيان أن الشرعية السياسية تعنى فى أبسط مفاهيمها وفق عناصر التصور الغربى — تبرير الوجود السياسى من منطلق الوعى الجماعى •• وكلمة الشرعية يمكن القول بصفة عامة أنها ظلت فى التراث الأوربى حتى قرانة القرن السادس عشر وهى تكاد لا ترتبط الا بالمفهوم القانونى ، والشرعية تصير مرادفا لسند قانونى أى نص أو قاعدة تبرر الحق أو الادعاء ، والتقاليد الغربية ظلت حتى فترة عصر النهضة لا تعرف أساسا الشرعية الا وهى مرتبطة بالقانون القائم والنصوص النافذة والصادرة عن المشرع والمعبرة عن سلطة العدالة الزمنية ••• والشرعية السياسية هى فى حقيقة الأمر امتداد طبيعى لهذا التصور ولهذا المفهوم (٢) •

والقول بأن الدين الاسلامى هو دين سياسى والسياسة الاسلامية هى سياسة دينية يجعل المحصلة التى مفادها أن محور الشرعية — أساسا — الشرعية الدينية هو أمر طبيعى يتسق وتلك المقدمات ، بحيث يصير أى أساس للحركة سياسية كانت أو قانونية فردية أو جماعية لا يمكن أن ينبع الا من ذلك المفهوم المتميز الذى يعنى (بنشر الدعوة الاسلامية من جانب على المستوى الدولى وتمكين المواطن المسلم من جانب آخر من أن يحقق المثالية الدينية على مستوى الأمة) • والشرعية فى التنظير الاسلامى لا يمكن أن تكون الا دينية ، وهى بهذا المعنى واحدة ومطلقة — كلية وشاملة ، فالشرعية الدينية بهذا المعنى تملك العديد من العناصر والتطبيقات : أخلاقية واجتماعية وأيضا قانونية وسياسية •

والشرعية القانونية (الشريعة) بمعنى الاستناد الى ما يكيف ويضفى الصحة والمشروعية على التصرف ، والشرعية السياسية بمعنى العلاقة بين الحاكم والمواطن التى تفرض على الأول احترام المبادىء

(والمقاصد) العليا التى تنبع من الشرعية الدينية ، والتى تلزم الثانى بالطاعة فى حدود ذلك الاحترام ، تستمد بدورها وجودها من عناصر ثلاثـــة :

عقد البيعة ، الوعى الجماعى الذى درجت التقاليد الاسلامية على استخدام كلمة الاجماع للتعبير عنه ثم استمرارية شروط الامامة •• وتحقيق وظائفهـــا على مقتضى الشرع « حراســـة الدين وسياســـة الدنيا به » •

السياسة الشرعية والسياسة العادلة :

فى هذا الاطار الذى يربط بين الشرعية والشرع ، يبقى التعرض لوصف السياسة الاسلامية بالسياســـة الشرعية أمر جدير بالاهتمام فى اطار دراسة مفهوم الشرعية ، ذلك أن وصف الشرعية يشـــير الى أن مصدر هذه الأحكام قول الشارع أو فعله أو تقريره •

ومفهوم السياسة الشرعية وفق عناصر فهمه المتجـــددة يجب أن يكون أحد المقومات الأساسية التى تبرز خصوصية الالفاظ الدالة على مفهوم السياسة الاسلامية ، واعتبارها من المفاهيم الأساســـية التى دارت للتعبير عن تلك السياسة ومحك شرعيتها كما هو المتبادر مـــن الجمع بين معانى اللفظين « السياسة والشرعية » ، بحيث يعد هـــذا المفهوم المركب مؤكدا للارتبـــاط بين مفهومين : الشريعة الاسلاميـــة التى تعد مناط الشرعية للسياسة وممارستها وفق الرؤية الاسلامية •

والتركيز على هذا الفهم المتجدد يجد له دلائل فى اطار القـــرآن والسنة وكذلك التراث الفقهى الذى تعلق بمسمى السياسة الشرعية(٣) •

ويتضح من جملة التعريفات فى صورتها المبكرة أو الحديثـــة أن اضفاء وصف الشرعية على كلمة السياسة هو تأكيد لمفهوم السياسة الاسلامية المتصفة بالعدل باعتباره فريضة تتواءم من خلالهـــا روح

الشريعة ولا تخالفها وفى اطار الفهم المتكامل لمنظومة القيم الاسلامية وتصاعدها تأصيلا وتطبيقا علما وعملا فكرا وحركة • وبما يؤكد مرة أخرى خصوصية مفهوم الشرعية فى الرؤية الاسلامية باعتبارها شرعية دينية تشمل الجانب السياسى ، وبما يربط من ناحية أخرى بين معانى الفكر والحركة : الفكر والتنظير متمثلا فى قواعد التأسيس فى الشريعة الاسلامية ، والحركة متمثلة فى السياسة أى القيام بالأمر وتدبيره بما يصلحه وفق النسق القيمى الاسلامى •

الشرعية بين الحاكمية والعلمانية :

تبدو هذه الفكرة أساسية فى اطار تحديد مفهوم الشرعية ، وسنرى أهمية هذه القاعدة فى اطار استخدام نسق الشرعية فى وصف وتحليل وتفسير وتقويم الواقع العربى المعاصر فى اطار الحقبة العلمانية وتأثيرها على مقتضى تحكيم الشرع وتطبيقه •

ان هذه القضية تتعلق بقضية أخرى تلك التى أثيرت وتثار حول العلاقة بين الدين والسياسة • والتى برزت على نحو حاد فى كتاب الشيخ على عبد الرازق(٤) ورغم أنه ملىء بالأخطاء المنهاجية والمبالغات والمغالطات التاريخية الواضحة ، الا أنه أدى الى حركة فكرية واسعة للرد عليه استمرت حتى اليوم رغم أن الكتاب قد ألف عام ١٩٢٥م فقد استمرت معظم الكتابات المعاصرة التى تناولت نظم الحكم والنظام السياسى الاسلامى على تلك السنة فى الرد على مقولات الكتاب ، بينما ظل البعض يردد مقولات هذا الكتاب بشكل أو بآخر بالحرف أو بالمعنى أو بالسير على نفس المنهج فى دراسة هذه القضية (٥) •

ورغم أن حركة الرد قد اتخذت هذه المساحة الزمنية والفكرية الممتدة نسبيا الا أنها فى محملها تحدثت فى معرض ردها على التأكيد على الاسلام باعتباره « دينا » و « دولة » أو « سياسة » • ورغم ما يحمد لهذا الاتجاه من الرد على الدعاوى المرتبطة بتلك القضية ،

الا أنهم انطلقوا وراء خداع الفصل دون أن يدروا ، وقليل هم الذين فطنوا لطبيعة هذا الفهم ولم يقعوا فى هذا الخطأ . حيث أن التساؤل حول ما اذا كان الاسلام دين أم دين ودولة ؟ « هو تساؤل فى حد ذاته وافد علينا وجديد على ثقافتنا والذى يدلنا على أنه منقول عن الغرب أن الغرب كان يفرق بين الدين كمجرد عبادات لا علاقة لها بحركة الحياة وبين دولة تقول ما لقيصر لقيصر وما لله لله » فهذا تعبير لا يصح أن يوجد اسلاميا ، فان كلمة دين فيها الدولة ، لأن معنى الدين منهج الله المتكامل على لسان رسوله الخاتم فالذين يستوردون هذا التعبير من الغرب لا يعرفون طبيعة الاسلام(٦) .

وهذه القضية التى طرحها الشيخ على عبد الرازق قصرت بل وقصرت عن الفهم الحقيقى لمفهوم الدين الاسلامى وشموله لكافة المناحى وهو ما يجعل ذات المحصلة النابعة عن هذا الفهم الحقيقى للدين تؤكد « دينية السياسة وسياسية الدين . وهو ما تسنده المعانى اللغوية لكلمة دين » .

وهذا المنظور انما يؤكد على خصوصية فهم الشرعية فى اطارها الدينى بمعنى أن الشرعية السياسية وما شابهها ليست الا تابعة تبعية مطلقة للشرعية الدينية . وبما يؤكد أن الاسلام لم يعرف الفصل بين الروحى والأخروى وبين الدينى والدنيوى والزمنى كلاهما يشكل وحدة فى اطار سلطة الشريعة الشاملة ، فالخليفة أو الامام لم يكن الا نائبا عن النبى فى الدفاع عن الايمان ، وهو مسئول بمقتضى (الشرع) فى تحقيق (الامن والحياة الطيبة) لمجموع المؤمنين فى هذا العالم . وهم مدينون له بالطاعة طالما يطبق ويتبع هذا (الشرع) . وعلى الأقل — من الناحية النظرية — فان سلطة الخليفة مشروطة بايمانه واضطلاعه بمسئولياته فى الحفاظ على الشريعة وتأكيدها من خلال الممارسات فى حياة (الأمة) .

وانه لمن الخطأ أن تستخدم مصطلحات غربية لترجمة مصطلحات

عربية مما قد يشوه المعانى الأصلية •

فان الشرع شامل وكلى حيث تكون السياسة فيه جزء من الدين وبعبارة أخرى فان الحديث عن السياسة أو سياسة الدنيا لا يعدو أن يكون بمعنى الدين كحياة على الارض طالما كان قانون الدولة الذى يحكمها « الشريعة » ومن حيث تتمثل هذه الدولة فى الخلافة أو الامامة ، وبهذا يعد الدين مفهوما توحيديا بين ما هو دينى Religious وبين ما هو سياسى(٧) •

وهذا الفهم المتميز للدين يجعل من أهم المفاهيم التى تمثل جوهر النسق القياسى للشرعية هو مفهوم الحاكمية ، بينما يشكل مفهوم العلمانية أو الدنيوية والذى ترك أثاره على معنى الدين كمفهوم غربى — مفهوما مناقضا لمفهوم الحاكمية •

حيث أن العلمانية تعبر عن نهج حياتى يستبعد أى تأثير أو توجيه دينى على تنظيم المجتمع والعلاقات الانسانية داخل المجتمع والقيم التى تحتويها هذه العلاقات وترتكز عليها ، ومن ثم فى نهج حياتى مادى تكون نتيجة لنمو الفلسفات المادية اللادينية وهذا النهج هو الروح المحركة والموجهة فى الحضارة الحديثة بجناحيها الرأسمالى والماركسى(٨) •

وصار دخول العلمانية الى الواقع العربى المعاصر ضمن عملية مستمرة تستهدف التسرب الى المجتمع الاسلامى وتنظيم علاقاته الاجتماعية والانسانية والسياسية وفقا لمفاهيمها التى يجب — وفق منظورها — أن تحل محل مفاهيم الاسلام(٩) •

وصارت فكرة الحاكمية التى تمثل حضور عقيدة الاسلام فى واقع الحياة غير معزولة عن الدنيا وتلابسها فى جميع ثنياها وتفاصيلها بحكم أنها نظام حياتى كامل يستوعب كل ما تقضى به سنة الحياة من نظم وأحكام •

ومن ثم شكلت العلمانيه أو الدنيوية مناقضا للحاكمية من حيث هى صبغة تنظيمية للمجتمع السياسى الحديث فى بناء السياسة التشريعية والاجتماعية « بحيث تتناول المجتمع باعتباره مظهرا لشبكة العلاقات الانسانية والقيم وباعتبار هذه القيم والعلاقات محتوى للمجتمع السياسى »(١٠) .

والعلمانية وفق هذا المفهوم لها تأثير مباشر فى بناء مفهوم الشرعية ذلك أن العلمانية فى جوهرها تعنى — ضمن ما تعنى — فى مسألة تأسيس الشرعية ، ان الشرعية التى تخول السلطة السياسية أن تحكم المجتمع وتسيره وفقا لمفاهيمها وخططها ، ليست مستمدة من الله (الدين — الوحى) بحيث لا يشكل ذلك مصدرا للشرعية التى تتمتع بها السلطة السياسية فى الدولة العلمانية .. كما تعنى لدى دعاتها أن يقوم التشريع القانونى والدستورى فى المجتمع والدولة على أساس غير دينى وتبدو حقيقة الدولة العلمانية وجوهرها فى أن تكون شرعية السلطة السياسية فيها مستمدة من الشعب ومن ثم فان هذه السلطة لا تستمد شرعيتها من الله وبحيث يكون تشريعها قائما على أسس غير دينية . ومن الواضح أن هذين الأساسين يتكاملان فسلطة تستمد شرعيتها من مصدر غير دينى لا يمكن أن تبنى تشريعها على أساس دينى شامل . وهذا يعنى أنه بدلا من أن يعود الناس أو السلطة الحاكمة فى شأن وضع القوانين والشرائع المنظمة للمجتمع والدولة الى الدين يستوحون من مبادئه أحكامهم وشرائعهم ونظمهم (الحاكمية) فانهم يرجعون فى هذا الشأن الى عقولهم (أو عقول طائفة منهم) وما تراه هذه العقول ملائما لمصالحهم — بحسب ادراكهم لهذه المصالح — الحالية والآجلة فيشرعون لأنفسهم على ضوء ادراكهم هذا .

والعلمانية وفق هذا التصور ليست نظرية فلسفية تجريدية تدرس دون نظر الى الواقع اليومى الحى فى المجتمع السياسى ، أو بغض النظر عن مسألة الشرعية ، بل هى فى حقيقتها موقف فلسفى يتصل

بالواقع السياسى والاجتماعى ينبع منه ويقترح صبغة لتغييره[١١] •
وبما يعنى أن الحاكمية ليست الا النهج المقابل بحيث لا يعد مفهوم السيادة الذى شـاع فى الفكر الغربى مرادفا للحـاكمية فى الرؤيـة الاسلامية وطريقة تأسيسها وأهم خصائصها • وما تستند اليه مـن دلالات فى القرآن والسنة الصحيحة[١٢] •

الشرعية : الطاعة والرضا والولاء والتغلب والخروج :

ان مفهوم الشرعية غير منفك عن مفهوم الطاعة وفق فقهه السليم فى الرؤية الاسلامية متساندا مع الفهم اللغوى لها ، فمفهوم الطـاعة لا يعنى سواء لغة أو فى الرؤية الاسلامية قرآنا وسـنة ، حالة مـن الطاعة المطلقة من جانب الرعية ، ولكنها على خلاف ذلك يجب فهمها فى اطار الفهم الكلى للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، أى أن مفهوم الطاعة لا يعنى ـ السكوت عن الظلم ـ أو أنها طاعة اكراهيـة أو رضى بالأمر الواقـع ، بل يعنى أنه بعد فى صميم مفهـوم الاختيار وبعيد عن حالة السكون والرضا الاكراهى ، بحيث لا يتصور اطلاق مفهوم الطاعة « فلا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق » ، هـذا الفهم الأساسى انما يضع حدودا للطاعة ويعطى بدوره فهما متميزا لمسألة الشرعية • بحيث لا تعبر عن حالة سلبية بل هى حركة ايجابية لا تتنافى بحال مع الاختيار وحرية الحركة فى الحكم والتقويم ، اذ لا تتعارض مع محاولة تفهم الاوضاع وتكييف شرعيتها •

ذلك أن من أهم المفاهيم التى تطرح من خلال مفهوم الرابطـة الايمانية السياسية وماتثيره من مسألة الشرعية هو مفهوم الطاعـة بحيث ينظر الى الخلافة (السلطة) على أنها واجبات قبل أن تكون حقوقـا ، التزامات وليست امتيازات ، ورغم أن الحق الأسـاسى للسلطة ينبع من مفهوم الطاعة الا أنه لا طاعة لما هو مخالف لاسس الشرع والشرعية ، ان خطأ الحاكم اذا ما تضمن مخالفة للأخلاقيات الاسلامية لا يمكن أن يوصف الا بأنه « منكر » ومن رأى منكم منكرا

تغييره ... ان تعاليم الرسول صلى الله عليه وسلم قاطعة صريحة فى أن على المواطن ألا يقبل وألا يصمت وألا يستسلم ازاء ما يمكن أن يكون متناقضا مع مثالية الجماعة(١٣) .

ان التعامل المباشر بين السلطة والرعية هو أقصى التعبير عن الحركية ، تعقبه مستويات أخرى تبدأ من عملية الاتصال بمعنى السعى نحو الاقناع والاقتناع وقد تنتهى باللجوء الى القوة .. لهداية المخطىء وانقاذ الجماعة من مخالفاته السلوكية ، ومفهوم الطاعة بهذا يملك طاقة ايجابية ارادية ، فآية الطاعة « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم »(١٤) من خلال ترتيب قاعدة أولى الامر على طاعة الله والرسول ، وقول الرسول لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق يشكل شرطا أساسيا لفقه الشرعية .

الطاعة اذا ليست مفهوما يرتبط بالسلطة - مطلقا - بغض النظر عن طريقة تنصيبها وممارستها ، كما أنها من جانب آخر طاعة شرعية وظيفية لا طاعة شخصية بحيث تصير الطاعة مرهونة أساسا بطبيعة الوظيفة التى يضطلع بها لا بشخص الحاكم . كما أنها مرهونة بتحقيقها على المقتضى الشرعى(١٥) فى اطار ما يسمى بطاعة الديانة(١٦) حيث يحدد الدين أساس الطاعة وشروطها ، ويؤكد مقتضى الولاء كما فصله الباحث آنفا(١٧) ، ويشكل محتوى الرضا كسلوك بحيث يكون محوره منهج الله : حدودا وشروطا ومقاصد ونتيجة .

وتصير قضية الطاعة ليست الا استقلالا عن أهواء البشر فى ارتباطها وانضباطها بالديانة تحديدا وحدودا ، وبحيث لا يتخذ من هوى البشر أساسا لعملية الرضا(١٨) .

ومفهوم الشرعية اذا يجد أساسه فى الرؤية الاسلامية والفقه الصحيح لآية الطاعة(١٩) والتى زيفت فى الفهم ، فجعلت من الطاعة مفهوما مطلقا يقع لأولى الامر من غير حد أو قاعدة ، وهو فهم فرط فى حقيقة الطاعة فى الفهم الاسلامى .

وما تدلنا عليه الآية فى سياقها ليس فقط طاعة الله ورسوله فهذا أمر واضح ولكن طاعة أولى الأمــر « منا » فى اطار تعلقهــم بأداء الأمانات الى أهلها ، وأن يحكموا بين الناس بالعدل أى بما أمرهم به الله ••• وأن يبتعدوا عن المفهوم الوضعى للحكم ••• وأن يكون أولو الأمر هؤلاء (منا) وليس (علينا) بالتسلط الفوقى أو (فينا) بالارث الاجتماعى التاريخى ••(٢٠) وهذا التفسير انما يقدم حقيقة المستويات الثلاث لشرعية نظام السلطة :

مستوى التأسيس العقيدى ، ومستوى اسناد السلطة اختيارا ، ومستوى الحركة السياســية بمقتضى الشرع وأحكامه وحــــدوده وشروطــه(٢١) •

وفى سياق قضية الشرعية وحقيقة الطاعة يجب أن تفهم وتراجع المسألة الخاصة « بامامة المتغلب » والتى عولجت مــن زاوية منــع الفتنة ، دون مراجعتها من منظور الشرعية الاسلامية ، فالتغلب شأنه شأن وراثة السلطة يفتقد أهم عناصر الرضا والاختبار فى عقد الامامة ابتداء •

ذلك أن الاقتصار على الزاوية الأولى قد أتى بعواقب وخيمة فى تاريخ المسلمين فى تولى السلطة ، والذى أدى على عكس ما توقــع البعض من درز الفتنة الى السقوط فيها من أوسع الأبواب ، واتخذها أمراء التغلب مسوغا للانفصال عن الأمة بشكل أو بآخر ، وصار الحكم حكم تغلب لا شورى فيه(٢٢) •

واذا كانت قضية الشرعية بذلك تشكل منظومة من المفاهيم والتى عالجنا بعضا منها ، فانه من غير المستساغ ألا نناقش مفهوم الخروج فى اطار المنظومة الكلية للشرعيـــة ، ذلك أن أغلب الجــدل الدائر فى تحريم الخروج أو حله أو جوازه قد افتقر الى تأسيس مناقشة هذا المفهوم (كمفهوم فرعى وجزئى) داخل منظومته الكلية ، وبدا لــكل

اتجاه أدلة يظاهر بها رأيه دون أن يعـالج المفهوم فى اطـار ما يمكن تسميته بفقه الخروج الذى لا يغلب أمرا واقعا خارج عن اطار الشرع والشرعية فى نصب الامامة أو حركتها السياسية ، كما أنه لا يهمل الآثار المترتبة على الخروج ان توفرت له الشرعية من فتنة وخلافة ، وذلك فى اطار فقه كامل لمدخل المصلحة الشرعية والضرورة الشرعية ، وفهم بين لترتيب المصالح والمفاسد فى سلم التصاعد وفق مقاصد الشرع وأصوله الأساسية .

وعلى هذا فان استبعاد الخروج على السلطة باسم الطاعة كأحد البدائل المطروحة — لعله الأخير منها — لا يجد سندا فقهيا أو شرعيا اذا ما فهمت الادلة بصورة كلية واستقرئت بأجمعها ، ويجب فى هذا المقام ألا يلتبس ذلك بواقع أليم للحركات الاسلامية ، فينزلق البعض — دون أن يدرى — الى تكريس واقع الانفصال بين الدين والسياسة ، وكل ذلك يرتبط بفقه المراحل والأولويات ، فالخروج يعد أحد الحقوق الاساسية للأمة ، ليس لأحد أن يتدخل بسقوطه بدعوى الفتنة وما نرى من فتنة أفدح من ترك الشرع وتنحيته(٢٣) .

الدولة الشرعية فى الرؤية الاسلامية : فى هذا الاطار فان الدولة الشرعيـة :

١ — هى دولة ركيزتها الشريعة المنبثقة عن العقيدة (التوحيد) ومفهوم السلطة فيها باعتبارهـا قيمة ، تحدده العقيدة (مسـتوى التأسيس) أما ممارسة السلطة فهى تخضع للقواعد التى تصدر عن الشريعة (مستوى الحركة والممارسة)(٢٤) والشرعية تتقرر من خلال الجمع بين الحق والقوة (أى فى استخدام القوة فى حدود الحق المنزل وليس الهوى ، باعتبار أن الحق هو ما يحدده « الميزان » و الكتاب أى الشرع ، فى اطار من تحقيق الوجهة والمقصد لمسيرة القوة المادية . قال الله تعالى « لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب ان الله قوى عزيز »(٢٥) .

فالعلماء والأمراء أساس القيادة فى الدولة الشرعية ، وأهمية العلماء كما نوه الباحث ـ تكمن فى ضرورة ادخال نوعية معينة من المؤسسات تصير عماد النظام المؤسس على العلم والخبرة وبما يعنى العلم وفق مقصوده وشقية الشرعى والتخصصى • والأمة هى قاعدة الدولة الشرعية باعتبارها الجماعة السياسية المنوطبها : حاكمية الشرع والعقيدة وانجاز الأمانة وتحقيق الخلافة وفق مقتضاها •

عقد الخلافة واسناد الشرعية : ان صفة العقد توكل للخليفة أو صاحب الولاية العامة على الامة القيام بمهمته الاسياسية فى حراسة الشريعة بموجب عقد البيعة بحيث تصير شرعية انقادة بالموافقة والرضى وليس بالفرض والارغام •

وهو ما يؤكد أن الطاعة باعتبارها حق قبل الرعية بموجب عقد البيعة أو الامامة لها حدود وشروط ، وهى لاتقتصر فحسب على اختيار الامام وانما تقتضى نوعا من الاستمرارية بحيث يتعدى الأمر الى مرحلة الممارسة •

وهو ما يجعل الدور الرقابى أساسيا فى اطا الرؤية الاسلامية للمشاركة والتزام الشرع وباعتباره عملا أصيلا (الأمر با لمعروف والنهى عن المنكر) لمراقبة عملية الشرعية بما لا يتنافى مع الطاعة أو الرضا أو الولاء كمفاهيم أساسية منبثقة عن الشرع •

وتأسيس الشرعية ينجز نظام يقوم على الوحدة بين الحاكم والمحكوم (الخلافة والرعية) بحيث تشكل أساسا للتماسك النظام السياسى بما تشكله من وحدة المفاهيم والقيم التى تجتمع حولها الجماعة ، بحيث تصير قيمة الوحدة والتضامن (والاخوة الايمانية) قيمة تنظيمية عليا فى تكوين الجماعة وتأسيس الرابطة الايمانية السياسية •

فنظام القيم يشكل فى الدولة الشرعية النموذج النظامى لنسق

من القيم فى اطار حركى معين ، يشكل التوحيد محـوره وركيزته ، وتضم منظومة القيم السـياسية العدالة ــ الحريـة والاختبار ــ المساواة ، التى لا تفهم جميعا الا فى اطار التوحيد • وبحيث يسود الوحدة منطق التعامل فى الدولة الشرعية مجسـدا فى كيان الجماعة السياسـية •

وعناصر الرابطة السياسية التكوينية انما تشكل مقومات وأركان الدولة الشرعية : ففكرة الخلافة والامامة تجسد مفهوم السلطة مـن المنظور الاسلامى ، وتعتبر أحد المقومات التأسيسية للدولة الشرعية •

والأمة (كترجمة لمفهوم الجماعة من المنظور الاسلامى) باعتبارها الجسد الحى للكيان الاجتماعى الحضارى الاسلامى ، والمجال الحيوى لتجسيد الشريعة والشرعية (الرعية) •

والقيادة (الأمراء والعلماء) حيث تعبر عن تفاعل الامة فى بوتقة الشرعية وتجسيدها فى الجماعة والمجتمـع (بمعنى معايشـة الشرع للواقع الاجتماعى وتكييفه وفق مقتضيات الشرع) • (أهل الحـل والعقـد) •

مناط الشرعية فى الدولة الشرعية : ان ما يحقق أساس الاستخلاف لظاهرة السلطة السياسية(٢٦) ، ممارستها لسياستها وفقا للشريعة مبدأ ومسارا ومقصدا وهو ما يشكل جوهر ما حققه الباحث من السياسة الشرعية العادلة ، فحينما تمارس السلطة أو تزاول أسباب القوة والجبر من أجل احقاق الحق وأعمال العدل وابطـال الباطل ودحـر الظلم ، تجعل مـن التلازم بين القوة (السلطة) والشرعيـة عنصرى تكوين السلطة ، فالشريعة دون قوة تدعمها تصبح مثالية غـير محققة زمانا ومكانا ، والسلطة بدون شريعة تصبح طغيانا محققا ، فالشريعة توفر للقوة المنهاج وتضمن لها القصد فتتحول « القوة » الى سلطة تكتمل فيها عناصر القدرة والبصيرة ، والقـوة تضمن للشريعة ذلك السـند المادى الفعال الذى يحول الطاقة الكامنة التى تنطوى عليها الشريعة

الى فروض واقعة لازمة التطبيق نافذة المفعول لتقويم مسار المجتمع (حراسة الدين) وهى فى هذا وذاك انما تحقق جوهر الاستخلاف وتصير هذه القيمة المحققة فى التأسيس ـ اسناد السلطة ـ اتساق الحركة وهى مناط الشرعية الذى يضفى على السلطة صفتها ، فهى اما تصير سلطة غير شرعية حيث تفرط فى معايير ومقاصد الشريعة واما أن تصبح سلطة شرعية تلتزم تلك المعايير والمقاصد فى منهاجها وغايتها .

هذا التمييز الواضح الذى تقدمه الرؤية الاسلامية بين مضمون القوة كقيمة فى ذاتها ودلالات القوة فى مسار استخدامها لا نجد له نظير فى مفهوم « السلطة » كما يتوارد فى كتابات مفكرى الغرب .

وفى هذا الاطار الذى يحدد للشرعية مناطها وللسلطة طبيعتها ووظيفتها يبقى التنويه فى هذا المقام الى ان استقاء الاصول الاساسية قرآنا وسنة لاعادة بناء مفهوم السلطة وفق منظوره الاسلامى ، ومتابعة ذلك فى اطار دراسة النموذج النبوى والخلافة الراشدة فى تأسيس السلطة على الشرع لا يعنى ان يقتصر الاجتهاد من العلماء على هذا المجال بحيث يركز على احياء نمط تاريخى بعينه للدولة الشرعية ، باعتباره نمطا تنظيميا عرفه أو عاشه الكيان الاجتماعى الحضارى العربى فى لحظة مضت ، ولكنها تنطوى على تمثل جوهر وطبيعة الطور الحضارى الاجتماعى المعاصر بكل ما يقتضيه من دواعى وما يتيحه من انعكاسات وكذلك ما يعتريه من مآخذ وما ينطوى عليه من تجاوزات وتوترات داخل النظم القائمة والسير بها فى اطار فقه الواقع الى آفاق الممكن المتاح بحكم اعمال جوهر وظيفة النسق القياسى الذى يجد تأسيسه فى الشرع وبحيث تتفاعل منهاجية الاجتهاد ومنهاجية التغيير ، وفقه الاحكام وفقه الواقع فى طرح انماط تنظيمية جديدة تستند الى الشرع مبدأ ومسارا ومقصدا وبحيث تتحول مفاهيم النسق القياسى وقيمه الاساسية الى تجسيد محقق يجعل من ممارسة منهاجية الاجتهاد حقيقة واقعة وليست لاجترار الجهود التى تتسم بالتلفيق والترقيع فى هذا المقام(٣٧) .

الدولة الشرعية : رؤية مقارنة :

تسهم المنهاجية المقارنة فى ابراز التمييز والخصوصية لنسق الشرعية الاسلامية فى انجاز الدولة الشرعية وهو ما يعنى انها تتميز عن مختلف الانساق والنماذج التى قدمتها خبرات تاريخية مغايرة ، خاصة الخبرة الغربية مثل : الدولة الدينية ــ دولة القانون ــ الدولة المدنية ــ الدولة الايدلوجية(٢٨) •

١ ــ الدولة الشرعية والدولة الدينية :

ثمة فروق عديدة بين الدولة الشرعية والدولة الدينية كما عرفتها أوربا فى العصور الوسطى(٢٩) ، ذلك رغم ان كليهما يرتكز على (الدين) ويتخذه الاطار العام للتنظيم السياسى ، الا أن الدولة الدينية قد افتقرت من ناحية الى المرونة واتسمت بالجمود النابع من ارتباطها بمؤسسة معينة (المؤسسة الدينية) التى شكلت مصدر صياغة القواعد التى تسير عليها الدولة ، وحملت هذه القواعد صفات القداسة التى تحول دون التطور أو الاستجابة للتطور الاجتماعى ، بحيث أخفقت المؤسسة ــ صاحبة الحق فى تفسير هذه القواعد ــ فى القيام بهذه المهمة التطويرية وعلى خلاف ذلك يقف نموذج الدولة الشرعية فى الرؤية الاسلامية ، كاطار التأسيس تحدده عقيدة سماوية تضع المبادىء العامة دون الاشكال التطبيقية والتفاصيل التى تتركها لظروف المجتمع الزمانية والمكانية ، ان حق تفسير هذه القواعد (أى استخراج الاحكام من الاصل الثابت) ليس حكرا على أحد وانما هو ملك لمن يكتسب أهلية الاجتهاد والتفسير كما أن الحاكم ليس معصوما وتشكل الشورى قاعدة تنظيمية أصولية فى الدولة الشرعية •

وكذلك تختلف الدولة الشرعية فى الرؤيــة الاسلاميــة عن دولة القانون(٣٠) ، خاصة فيما تسم بها قواعدها من جمود وافتقار الى الذاتية فى التطور لمجابهة التطور الاجتماعى يعود ذلك الى مصدر وطبيعة هذه القواعد ذاتها ، فهو مصدر بشري وضعي ، قاصر محدود الرؤية ، بينما

الدولة الشرعية تنتفى منها صفة الجمود بحكم الاصل الالهى لهـذه القواعد وتأسيسها بما يضفى عليها طابع الصلاحية لكل زمان ومكان ، وكذلك هناك بحكم الاهلية والشروط المنوطة بعملية الاجتهاد والتى يتعين فيها فقه الواقع والالمام بمنطق العصر بصورة متلازمة مع فقه الاحكام والاصول الفقهية ، بحيث يمكن القول أن حدوث صفة الجمود فى الدولة الشرعية لا يعود بحال الى عوامل هيكلية راسخة فى المفهوم الاسلامى ذاته بل يعود الى ضعف قوى الدفع فيها حيث يرد ذلك الى تصـور المجتهدين للقيام بأعباء الاجتهاد على مقتضاه ووفق شروطه الاساسية .

وتختلف الدولة الشرعية عن الدواة المدنية([٣١]) والتى برزت فى اطار الخبرة الحضارية الغربية كمقابل لنموذج الدولة الدينية ، وقيمتها العليا الحرية ، وضمانتها البنيانية القانون ، وأسـاسها الفلسفى الفـردية والمنطق الذى يسودها العقلانية أو الرشادة . وهى اذ تفترض التعدد فى بنيـة المجتمع يصير التضـارب بين المصـالح الحقيقة الاوليـة فيها ودور القانون ضرورة لازمة لترويض التضارب بين هذه المصالح الا أن القانون والقواعد والسياسات والقرارات ليست النهاية الا انعكاسا لميزان القوى بين أطراف الصراع وربما تلقى الدولة بثقلها الى جانب أحد الاطراف ، بينما الدولة الشرعية تعد المصالح فيها شرعية منضبطة بالشروط والحدود ويحتكم فيها الى الشرع ، كما أنها تحمل سمات التنوع ولكن فى اطار الوحدة لا اختلاف تضاد وصراع وبحيث لايعد هذا التنوع فى الدولة الشرعية انحرافا يبرر العنف ، حيث تهمة الهرطقة والعقائدية بحيث يتبع ذلك عمليات تطهير .

وهى أخـيرا تختلف عن الدولة الايدلوجيـة ([٣٢]) التى تفتـرض الصراع كأساس للوجود الاجتماعى ، فاذا كانت الدولة الشرعية تتميز بارتباطها بالعقيدة والوظيفة العقدية ، فانها فى الحقيقة نسق متكامل فى منظومة ، وهو ان تشابه مع بعض مظاهر الانماط الاخرى ، فانه تشابه يأتى عرضا لا اتفاقا ، فضلا عن ذلك فان رؤية هذه الخصائص فى شكل المنظومة (البنيان الذى يشد بعضه بعضا) وهو أمر يجعل من عملية

تجمع عملية كيفية تحقق أغراضها فى تجنب معايب كل نموذج من هذه النماذج المفردة فى اطار فهم تميز هذا النموذج الاسلامى باعتباره نسقا كليا متكاملا .

المبحث الثانى

نسق الشرعية الاسلامية والواقع العربى المعاصر

فى ضوء التفاعل بين عناصر الاطار التحليلى المنهجى من حيث :

١ - بناء النسق القياسى للمفهوم فى اطار الرؤية الاسلامية للشرعية وبيان أهم متعلقاته من مفاهيم أخرى تسهم فى وضوحه وبيانه (الطاعة - الرضا - الولاء - المصلحة ..) باعتبارها منظومة واحدة من المفاهيم تستدعى بعضها بعضا فضلا عن تفاعلها وتساندها .

٢ - نقد أسس التناول العلمى فى مسألة الشرعية سواء على المستوى النظرى أو تحليل الواقع العربى المعاصر ، من حيث افتقاد تلك الاسس عناصر الضبط المنهجى - والمقياس الاساسى وافتقاد عناصر الشمول والاطلاق والكلية ، مما يؤدى لنقص الاطر النظرية وعدم كفايتها فى دراسة الواقع وتحليله وتفسيره ومن ثم تقويمه .

٣ - وهذا وذاك فى تكاملهما يسهمان فى تبين العطاء الذى يقدمه المفهوم الاسلامى وما يحققه من استجابات تجيب على معظم قضايا الواقع المعاصر وأزماته .

تصير مسألة الشرعية من أهم القضايا التى يجب الاقتراب منها فى اطار منهاجية التجديد السياسى من خلال فقه الاحكام المستندة الى فقه الواقع ، ذلك أن رؤية المجتمعات والنظم العربية المعاصرة انما هى عملية أساسية فى هذا المقام كخطرة أولى فى فقه « الواقعة » نحو استقاء الحكم الاساسى لها يتوافق مع فقه عناصر الواقع واعتباره .

ان فقه الواقع العربى المعاصر لايمكن أن يستقيم الا بمعرفة أهم سمة تميزه فيما يمكن أن يطلق عليه « الحقبة العلمانية » . وهى من حيث مفهومها ومظاهرها ومضامينها تشكل أسس السيطرة على هذا الواقع العربى المعاصر بجوانبه المختلفة : السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والتعليمية والفكرية وعلى العموم الحضارية .

وتعد تلك الحقبة من أخطر المراحل من حيث آثارها مما يستدعى ضرورة تحليلها وتفسيرها وتقويمها ، حيث تتميز بالتشابك تارة والفصام تارة أخرى ولاسيما أن الدين قد ظل له دور هامشى ، مما جعل الالتباس والقصور فى الحكم على هذه الحقبة أمرا شائعا خاصة بصدد مسألة الشرعية ، وهو أمر يفرض بدوره التحرز المنهجى بما يعنى التأنى فى الحكم على الانظمة العربية بالشرعية من عدمها ، ذلك أن الحكم على الواقع العربى والنظم المرتبطة به بعدم الشرعية لا يقل خطورة عـن الحكم بشرعيتها ، وبما يعنى أن مسألة الشرعية برمتها مزلق خطر يفترض ضرورة التحـرز .

وعلى هذا ان الايمان بكلية « الشرعية » لا ينفى ان يكون لهـا مستوياتها وتدرجاتها ، وان كان ذلك يجب ألا يدفع الباحثين فى قضية الشرعية الى التساهل فى تناول هذه القضية والهجوم على هذا الموضوع بلا دليل ، أو تساهل فى الحكم ذاته على النظم العربية ، وفق عناصر النسق القياسى ، والا فقد هذا المعيار وظيفته أو أهميته فى استقاء حكم للواقــع .

غير أن هذه الصعوبة والخطورة لا تشكل الا صعوبات نسبية يمكن تخطيها بكثير من الحذر المنهجى ومزيد من التدقيق والتحقيق ومحــاولة الاقتراب الصحيح .

ووفق هذا المدخل فان عملية التصنيف النهائى خاصة للنظم العربية هو أمر من الصعوبة بمكان ينبع ذلك من تعدد معايير التقويم بصورة توائم تعقد الظاهرة ذاتها وتشابكها وشمولها ومن ثم فانه من الجدير التمييز

فى قضية الشرعية وفقا لمجموعة من المعايير تتسم بالتشابك والتداخل مثـال ذلك : ــ

أولا ــ التمييز بين مستويات الشرعية :

١ ــ شرعية الابتداء والتأسيس من حيث الالتزام بالاطار الفكرى والعقيـدى •

٢ ــ شرعية اسناد السلطة والولاية من حيث توافر الشروط والطريقة والكيفية التى تعد تمثلا حقيقا لحقائق الاختيار والرضا والبيعة والعقد •

٣ ــ شرعية ممارسات السلطة السياسية من حيث تكييفها الشرعى وفقا لعناصر التأسيس بما يحقق التمييز والفصل بين ممارسة الاستظهار وممارسة الافتقار •

٤ ــ شرعية الخروج على السلطة السياسية بما يحقق تأسيس العقد وممارسة الطاعة على الوجه الشرعى ويتيح حراسة الشرع والشرعيـة فى المستويات السابقة •

ثانيا ــ التمييز بين عناصر الشرعية وفقا لتقسيم عناصر الرابطـة السياسية بحيث يحقق ذلك شمول مفهوم الشرعية باثارة هذه المسألة بصدد الامة بأجمعها وما يحقق عناصر التكافل السياسى :

١ ــ شرعية السلطة والنظام السياسى •

٢ ــ شرعية العلماء والقيام بوظيفتهم السياسية •

٣ ــ شرعية الرعية سواء فى حركة افرادها وتكييفها شرعا أو من حيث حركة الجماعة فى الامة وتقصيرها من عدمه •

بل أنه يجب التمييز داخل هذه العناصر بين من يمثل الشرعية ومن هو فاقد لها أو مقصر بصددها •

ثالثا ـ كما أنه يجب التمييز بين عوارض تؤدى الى نقصان الشرعية وبين أخرى ناقضة لها جملة بما يؤدى الى فقدان الشرعية وما يترتب على ذلك من أحكام لكل من هذه الحالات .

وفى هذا الاطار فان اثارة هذه القضية بصدد النظم السياسية وطبيعة الحكم يجب أن تميز طبيعة وخصائص كلا من الحاكم الكافر ، والحاكم العادل ، والحاكم الجائر الفاسق ، والحاكم المستبدل بشرع الله وفقا لما تناوله الفقهاء بالتصنيف(٣٣) .

رابعا ـ كما يجب التمييز بين توجهين فى التحليل بصدد الشرعية التدرج ، وتوجه التجزئى ، ذلك أن من أهم القضايا التى تطرح بصدد « الشرعية » فى الرؤية الاسلامية هى قضية تجزئى الشرعية وبما يتبع ذلك من احكام ، ومنهاجية أخرى تفترق بالضرورة اذا ما تقرر عكس ذلك من أن الشرعية الاسلامية كلية لا تقبل التجزىء ، فالشرعية التى تتبع الايمان وجودا وعدما وحكما يجب فهمها وفق عناصر الرؤية الاسلامية للايمان ، فالايمان اذ لا يتجزأ من حيث مستوياته التى يفترض التكامل بصددها (الفكر والنظم والحركة) ، والا اعتبر الافتراق فى هذه الحال قرينة هامة على الرجوع الاستظهارى للشريعة لا الرجوع الحقيقى مبدأ ومسارا ومقصدا ، فانه (أى الايمان) يتدرج فى مستويات ، وبالاضافة الى تدرجه من حيث الزيادة والنقصان ، والبحث فى مستويات الشرعية منفصلة أو متمايزة لا يعنى عدم تكاملها وتفاعلها بأى حال من الاحوال والنقص فى مستوى لابد وان يتبعه نقص على المستويات الاخرى والزيادة فى أحدها ينعكس على الآخرين بالضرورة(٣٤) .

ومن ثم فاذا كان التدرج يقبل التجزؤ الذى يعتبر الجزء مفردة من من كل لا يمكن فهمها الا فى اطاره ومن خلاله فانه يرفض التجزيىء من خلال التعامل الجزئى أو التبعيض الذى يرفضه الشرع والشرعية كما ترفضه المنهاجية التي تستند فى جوهرها الي أصول الرؤية الاسلامية(٣٥) .

ولا شك أن هذا الفهم لابد أن بترك دلالاته وآثاره على دراسة الشرعية فى الواقع العربى المعاصر ونظمه السياسية •

خامسا ــ انه مع ضرورة التمييز بين الفرد والامة فان ذلك لا يجب حقيقة ان الامة شخصا معنويا ، اذ يقوم مجمل التحليل لقضية الشرعية فى الواقع العربى المعاصر على أساس من النسق القياسى للشرعية الاسلامية على أساس هام يرى أن الطبيعة المعنوية فى الامة هى جوهر هذا المفهوم ، وبما يتيح أن نعتبر الامة فى الرؤية الاسلامية كائنا معنويا يرتبط بالفكرة ويتأسس عليها وتتشكل مقصده وعلى هذا حرص القرآن على أن يكون خطاب التكليف امرا ونهيا مصدار بقوله ، « يا أيها الذين آمنوا » أو فى معناها ، موجها بذلك خطابه الى الجماعة(٣٦) •

بل ان القرآن قد توجه فى الخطاب الى الجماعة بصفتها المعنوية الكلية ليؤكد هذا المبدأ الاساسى ؛ وساقت الرؤية الاسلامية قياس الجماعة على الافراد فى متعلقاتها وأوصافها بل وأحكامها • ومن ثم كان التكليف كما يتجه الى الفرد « عينا » يتجه الى الامة « كفاية » ، والفرد كما له كتابا يدعى اليه يلقى على أساس منه حسابه ، فان كل أمة (كشخص معنوى) تدعى الى كتابها جماعة ، وكما أن للفرد أجلا ونهاية فللأمة كذلك أجلا ووقتا معلوما ، وكما للفرد عقاب أوحد ، عما يقترفه من آثام ، فكذلك الامة لها من المعاصى التى ترتكبها بصفتها الجماعية تعاقب عليها فى الدنيا فضلا عن الآخرة ، فان للفرد اثما وللامة اثما(٣٧) •

واذا كان الايمان يزيد رينقص بالنسبة للفرد ، فهو كذلك بصدد قضية الشرعية المرتبطة بحركة الامة فان الشرعية تزيد وتنقص ، وكما للفرد توبة من الذنب الذى ادى الى نقص ايمانه ، فان للامة توبة من المعصية اذا اقترفتها ، وللتوبة لوازم وشروط وآثار وأحكام(٣٨) •

ووفق هذه الرؤية التى ترى فى الامة شخصا معنويا كشخصية الانسان له وجود قانونى يمكنه من أن تكون له ذمة مستقلة عن ذمة

الاشخاص ، فان الاسلام قد أقر فكرة الشخصية المعنوية (الحكيمة) ورتب عليها احكاما واذا رجعنا الى النصوص والمصادر الاصلية فى الشريعة الاسلامية وجدنا فيها احكاما تشعر بأنه قد بنيت شرعا على فكرة الشخصية الاعتبارية بنظر اجمالى يستلزمه ايجاب الحكم(٣٩) •

وهذا التصور المتكامل لابد ان يترك دلالاته وآثاره فى تحليل قضية الشرعية والاحكام المتعلقة بها •

سادسا — كما أنه فى اطار عملية اضفاء الشرعية واستكمال عناصرها يجب التمييز خاصة فى حركة السلطة فى النظم السياسية العربية بين سبيلين لهذه العملية :

الاول : منهما يرجع الى الشريعة رجوع الاستظهار ، وهو ليس من الشرعية فى شىء بل هو مناقض لها ، وقرينة على مناكبة النظام للشرعية والاحتيال على تطبيق الشرع •

الثانى : ‌ جع الى الشرع رجوع افتقار وايمان مصدق بالعمل ، وهو رجــوع الحاكمية والاحتكام اليه ، لا رجــوع الانتقاء والاستظهار والتبرير(٤٠) •

وهذا التمييز الاساسى يحقق التقويم السليم للواقع العربى ونظمه السياسية والسلطة وحركتها ، دون مجرد الوقوف عند ظواهر الامــور وضرورة النظر والبحث فى المسببات أو المقاصد وراء الحركة السياسية•

كما أنه يكشف النقاب عن طبيعة الرضا الذى يعد جوهر الشرعيــة فيما اذا كان رضا حقيقيا معتبرا ، أو رضا ظاهريا معيبا لا يستحق بداءة مسمى الرضا ذاته •

ضمن هذه التحديدات الاساسية يجب دراسة الابعاد التالية :

***فقه الحقبة العلمانية(٤١) :**

ويعنى هذا فقه الواقع العربى المعاصر الذى يعيش فى جملة تلك الحقبة بحيث تغلغلت كافة مجالاته ، وما يعنيه ذلك خاصة فى مجـال « السياسة والسلطة » والحركة السياسية والنظـم بل والافـكار والايدلوجيات المعتنقة .

وهى فى جملتها تعد استبدالا بشرع الله وان ظلت مجموعة مـن الرموز الهامشية بما يتناسب مع الفهم العلمانى لدور الدين فى الحياة وهامشيته ، وهذا بدوره يجعل من الضرورى فقه عملية الاستبدال الوضعية من حيث اسبابها وكيفية حدوثها ومظاهر هذا الاستبدال .

وفى هذا الاطار تتم عملية التقويم بما تتضمنه من تناول العناصر الآتيـــة :

١ ـ تنزيل الحكم الشرعى على الواقع العربى المعاصر .

٢ ـ تصنيف النظم العربية وفق معايير ثابتة .

٣ ـ فقه عناصر التقويم والتغيير بما يحـقق الاستجابة للشرع والشرعية بكل عناصره :

(أ) الادراك الكامل والفقه السليم للحقبة العلمانية التى تتميز بواقع الاستبدال .

(ب) ضرورة السير فى عملية الاستجابة فى اطار « فقه المراحل » وفقه أولويات التقويم والتغيير ، وفق أصول منهاجية التغيير فى الرؤية الاسلامية ، ومداخل المصلحة الشرعية وسد الذرائع .

(جـ) ضرورة التمييز بين شكلين للاستجابة فى حركة النظم السياسية العربية : شكل الرجوع للشريعة استظهارا ، وشكل الرجوع اليها افتقارا وبما يحقق هذا التمييز الاساسى مر البحث فى حقيقة خطوات عملية الاصلاح والتقويم والتغيير ، وبحيث تظل فاعلية هذه الخطوات فى عملية اضفاء الشرعية حقيقة قادرة على انجاز اهدافها من خلال ارتباطهـا

بقواعد التأسيس والمقاصد الاسلامية الاساسية ، والمقصد الأعلى (التوحيد أعتقادا وحاكمية) •

※ **عملية الشرعية :** مفترق الطرق للنظم السياسية العربية :

يجب بادىء ذى بدء التحفظ على اعتبار تكييف النظم العربية والسلطة فيها بأنها فى مفترق طرق بالنسبة لمسألة الشرعية ، وعملية اضفائها وبنائها([٤٢]) ، ان ذلك نوع من التوقف عن أو التهرب من الحكم عليها حكما حاسما قاطعا ، بل هى فكرة هامة فى تأسيس الحكم حقيقة فى اطار ما يمكن تسميته بابتلاء الشرعية حتى يميز الخبيث من الطيب وحتى يتبين ذلك الحد الفصل فى اضفاء الشرعية بالرجوع الى الشرع استظهارا لا افتقارا •

وفى ظل الاطار التحليلى فان الحكم على الواقع العربى وتصنيف نظمه السياسية لابد أن يستند الى تكييف الاستبدال كواقع معاش وهو ما يعد فى ظل العلمانية ، أخطر من واقع الفسق والمعصية لانه يقع فى اطار الحكم بغير ما أنزل الله • الا أنه فى اطار عملية الاستبدال تلك يجب التمييز ما بين وجهتين :

الوجهة الاولى : الاستبدال على وجه العلم والرضا والقصد والاختيار ، وهو ما يخرج النظم جملة من اطار الشرعية مع ضرورة التمييز مع ذلك بين مستويات الشرعية المختلفة بمعنى أن كون النظام — والحالة هذه — فى طريق فقدانه الشرعية وهو ما يرتب « حركة أمة » على مستوى العلماء والرعية ، وان تقصيرها فى ذلك قد يؤثر فى شرعيتها هى الاخرى وبما يجعل العلاقة اقرب الى علاقة فرعونية سياسية فاقدة الشرعية بينما تشكل فئات التغيير بعناصرها نواة لرابطة سياسية بديلة تمثل الشرعية وتدافع عنها •

الوجهة الثانية : الاستبدال على وجه الضرورة أو الاكراه والاضطرار([٤٣]) بما يفرض قيام حالة الضرورة ، وتحقق شروطها •

وتتميز عملية الاستبدال بشرع الله بمجموعة من الخصائص أهمها :

١ – انها تاريخية : أى تعود أرهاصاتها الى اكثر من قرنين من الزمان بحيث يمكن القول أنها ليست وليدة هذا الواقع المعاصر بصورة مباشرة بل تضرب بجذورها فى تاريخ الحركة السياسية للمجتمعات العربية .

٢ – انها ذات مظاهر متعددة تجد تطبيقاتها فى مجالات متعددة كالاعلام والتربية والتعليم والسياسة والحكم ، وعلى الجملة معظم انماط الحياة الاجتماعية وعلى الاخص القانونية والتشريعية .

ونظرا لامتدادها التاريخى وتعدد مظاهرها باتت تتغلغل وتتراكم فى كافة مناحى حياة النظم والمجتمعات العربية .

وتأسيسا على ذلك يمكن تناول قضيتين تتعلقان بعملية الاستبدال :

الأولى : تحقق علم النظم السياسية وسلطتها بأنها مستبدلة بشرع الله .

الثانية : تحقق الاختيار والاصرار فى عملية الاستبدال من جانب تلك النظم .

ففيما يتعلق بتحقق العلم توجد ثمة مظاهر أساسية أهمها :

١ – النص فى معظم الدساتير العربية على أن دين الدولة هو الاسلام .

٢ – تضمين بعض الدساتير العربية نصا محواه اعتبار الشريعة الاسلامية مصدرا للتشريع .

٣ – استخدام الرموز الاسلامية ، وكذا المفاهيم ، استظهارا وتبريرا فى اطار حركة النظم السياسية العربية .

٤ – تحقق البلاغ والتدكير من قبل بعض علماء الدين الحق ، وبعض الحركات الاسلامية بضرورة التخلى عن وضع الاستبدال وتحكيم شرع الله .

وأما بالنسبة لقضية الاختيار ، فقد درجت النظم العربية المعاصرة على الادعاء بحـــالة الاكراه الواقع عليها فى الرضا بواقع الاستبدال والاستمرار عليه ، وهى ترجع الاكراه فى ذلك تارة الى أسباب خارجية ، وتارة أخرى الى أسباب داخلية .

(أ) الاكراه الخارجى :

حيث تشير النظم السياسية العربية الى الاطار الخارجى المناوىء لشرع الله كحجة فى عدم التطبيق ، وهى حجة لا تستند على أساس ، فالاطار الخارجى وان كان يشكل فى حقيقته صعوبة لا يمكن التهوين من شأنها ، الا أنها مع ذلك يمكن تخطيها والفرق شاســـع بين اعتبار هذا أحد العقبات التى يمكن أخذها بعين الاعتبار عند التطبيق وايجاد المبررات لاستمرار حالة التبعية(٤٤) .

ومن ثم فلا يمكن الاحتجاج بالضغوط الاقتصادية التى قد تتعرض لها النظم العربية فى اطار سياسة الترهيب والترغيب التى تتبع مـــن قبل الدول الأخرى ، أو دول كبرى . ذلك أنه يتعين النزول على مقتضى شرع الله تعالى وأعمال أحكامه داخليا وخارجيا دونما اعتبار فى ذلك لعقيدة مناوئة أو لسياسة مخالفة ، ويكون التعامل مع الاطار الخارجى غير المسلم فى الحدود وبالقدر الذى تحتمه مقتضيات الارتباط والاعتماد والتبادل ما بين دول العالم ودون أن يشكل ذلك فى جوهره أدنى افتئات على مقاصد الشرع وقواعده الكلية .

وبعبارة أخرى فانه اذا كانت قواعد الاســـلام ومســـلك النبى صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين من بعده ، تسمح بالدخول فى تعاملات تجارية واقتصادية متنوعة الاشكال والاحجام ، فانها من ناحية أخرى تؤكد على ألا يكون ذلك مدعاة لتعطيل القواعد والاحكام الشرعية(٤٥) .

(ب) الاكراه الداخلى :

تستند النظم العربية الى حالة الضرورة أو الاكراه الواقع عليها من جراء ظروف داخلية تتمثل فى مجموعة من الدعاوى لا تصمد قليلا أمام الفحص والتدقيق : - فتحتج هذه النظم بأن واقع الاستبدال ألقى اليها تاريخيا ومن ثم فانها مرغمة عليه فى ظل غلبة أمر واقع صار مع مرور الزمن فى حكم العرف أو غير ذلك وهو احتجاج لا يتأسس على شرع ، ذلك أن هذا ليس من العرف المعتبر شرعا طالما استبدل بشرع الله أو خالفه(٤٦) .

وتدعى النظم العربية أن وجود الاقليات الدينية فى المجتمعات العربية يشكل أمرا واقعا ، يفرض الابقاء على التصور العلمانى المفضى الى واقع الاستبدال وهى قضية من الخطورة بمكان ، خاصة وان اثارتها على هذا النحو تتم بشكل منتظم سواء من جانب النظام السياسى ذاته أو من قبل الخارج فى اطار التبرير لعدم تطبيق شرع الله ، وهو واقع لابد من التعامل معه فى اطار الفهم الصحيح لقضية الاقليات(٤٧) .

وواقع الامر أن كل تلك الدعاوى انما تشكل عقبات نسبية يجب اعتبارها وتخطيها ، كما أن معظمها يقع فى دائرة الفهم المغلوط أو التضخيم المقصود وهى فى هذا وذاك لا تصل الى حد الاكراه أو الضرورة وفق قواعدها الاسلامية وضوابط مدخل الضرورة الشرعية(٤٨) .

وعلى هذا لا يمكن الاحتجاج بتاريخية واقع الاستبدال ، ذلك أنه مع توافر علم النظم العربية والامر الواقع فيها النابع من تأثير الحقبة العلمانية لا يعد عرفا معتبرا من الناحية الشرعية ، وكل ذلك يحتم امكانية وضرورة تغيير هذا الواقع وفق مقاصد الرؤية الاسلامية للتغيير ، كما أن وضع الاقليات - فى ضوء تقويمه ضمن الرؤية

الاسلامية الصحيحة - لا ينهض تبريرا لحالة الضرورة الملجئة حيث لا تتوافر عناصرها فضلا عن شروطها .

وفى ضوء هذا التحليل يمكن القول - مع نفى جهل واكراه النظم السياسية العربية بواقع الاستبدال أو استمراره - أن تلك النظم بصدد قضية الشرعية هى فى مفترق طرق عليها أن تعد ذلك فى مقام حال الابتلاء الملازم للشرعية ، وهى فى ذلك بين خيارين ؛ اما باكتساب الرضا المتجدد بالقيام بمحاولة لاضفاء الشرعية وفق الرؤية الاسلامية أو مواجهتها لحالة من الانكار ربما تصل الى الخروج مع التأكد من فقدان شرعية النظم العربية باصرارها على العصيان والخروج عن حد العدل وفق الفهم الاسلامى .

الشرعية بين اكتساب الرضا المتجدد (وفقه الانكار) :

أولا : الرضا المتجدد :

وهو مفهوم هام فى اطار عملية اضفاء الشرعية على النظام السياسى ، ذلك أن النظام القائم رغم أن ما آل اليه هو موروث ، الا أنه فى سياق العلم والاختيار يصير عليه وهو فى مفترق طريق بالنسبة للشرعية أن يقوم ببناء شرعيته وهو أمر يمكن تسميته ان صح التعبير بـ « توبة النظام » بما تتضمنه التوبة من عناصر وشروط فى اطار التعامل مع ابتلاء الشرعية .

ووفق فكرة النموذج التاريخى وتطبيقها منهاجيا ، وامكانية الاستفادة من التراث فى هذا المقام فان « نموذج عمر بن عبد العزيز » كخلافة راشدة انما يمثل التجسيد الحى لفكرة بناء الشرعية وعملية اضفائها على النظام من خلال عملية اكتساب الرضا المتجدد(٤٩) . فقد مارسها الخليفة على المستويات المختلفة للشرعية محققا نموذجا متجددا من النظام يتمايز عما سبقه فى حقبة الدولة الأموية ويتواصل مع نموذج الخلافة الراشدة فى الصدر الاسلامى الاول ، مما جعل الاجماع متواترا على وصف نموذجه بالخلافة الراشدة الخامسة .

١ ـ استكمال تأسيس الشرعية :

ويكمن طريق الاستكمال فى تصحيح الفهم الخاطىء لعقيدة القضاء والقدر ، ونفى ذلك الاستخدام السياسى لعقيدة الجبر لتوطيد أركان الدولة الأموية ، وهو فى محاولته تلك انما يقصد نقاء عملية التأسيس للشرعية على الاصول وفهمها فهما صحيحا .

٢ ـ تبديل نمط اسناد السلطة والعودة به الى القواعد والمبادىء النظامية الاسلامية الاصيلة .

وقد تمثل ذلك فى :

(أ) خلع بيعة العهد والميراث من سابقه وطلب بيعة الرضا وفق قواعد الاختيار ومبادىء اسناد السلطة على أساس كونها « عقد مراضاة واختيار » .

(ب) محاولة تبديل طريقة العهد والميراث فى اسناد السلطة واقرار ذلك كمبدأ نظامى وجب السير عليه رجوعا الى الطريقة الاولى فى جعل الامر شورى واختيارا بين المسلمين .

٣ ـ الحركة السياسية والشرعية :

وفى هذا المقام تمثلت سياسات عمر بن عبد العزيز لاكتساب الرضا المتجدد فى العودة للشرع رجوع افتقار لا رجوع استظهار بما جعله ينال رضا الامة المستند لقواعد الرضا ومحتواه الشرعى ، من ذلك :

(أ) اعادة العمل بالشورى ، فقرب اليه أهلها من العلماء الصالحين ، فاستقام له أمر الناس بالشورى .

(ب) انصاف طوائف الامة على اختلاف أجناسها وآرائها ومذاهبها فأرضى بهذا المخالفين فيها قبل الموافقين .

(جـ) تخفيف الضرائب عن الناس ، وتحصيل الجزية بشروطها •

(د) الاهتمام بتدوين العلوم ونشرها لتحقيق صلاح الدنيا والآخرة •

(هـ) رد المظالم والاموال المغتصبة من الامة بدءا بالعائلة الأموية •

(و) عزل بعض الولاه الجائرين •

(ز) رفض مظاهر الهيبة التى جرى عليها الخلفاء الأمويون عند استخلافهم •

(ح) اباحة دخول المسلمين علبه بغير اذن ، بل أعلن المكافأة لمن يخبره بحقيقة الحال أو يشير عليه بشىء فيه مصلحة المسلمين •

(ط) الفطنة لامور دقيقة لا تسترعى اهتمام الخليفة ومعرفة منافذ السوء والخيانة وسدها •

(ى) العناية بأخلاق الرعية وعماله •

(ك) العناية بالدعوة الى الاسلام •

واذا كانت هذه التجربة قد استطاعت انجاز بناء الشرعية فى اطار اكتساب الرضا المتجدد على مختلف مستويات الشرعية (التأسيس — واسناد السلطة — والحركة السياسية الشرعية) ، فانها تمثل اطارا لفهم طبيعة الرابطة الايمانية السياسية وأساليب ارسائها وقيام مختلف عناصرها التكوينية (الخلافة — العلماء — الرعية) بوظائفها وفق شروطها ومقتضاها(٥٠) •

ثانيا — فقه الانكار(٥١) :

وهى قضية أساسية تترتب على وجود شروط ثلاث :

١ — العلم بواقع الاستبدال والاصرار عليه ، بل وربما تفضيله على الحكم بالشرع •

٢ ـ عدم التوبة أو الاصلاح لواقع الاستبدال والاستمرار فيه .

٣ ـ الاستمرار فى الرجوع الى الشرع استظهارا دون العودة اليه حقيقة وافتقارا .

فلا شك أن فقه هـذه الشروط الثلاث وتبين تحققها فى الواقـع انما يشكل عملية أسـاسية تفرض ضرورة القيام بهـا ضمن العملية الكلية « لفقه الواقع » كمقدمة أساسية لتنزيل الحكم .

والتحقق من هذه الشروط انمـا يضبط قضية مفترق الطـرق فى الشرعية بما لا يجعلها تطول أو تظل مبررا لواقـع النظم العربيـة المخالفة لحقيقة الشرعية ، شأنه فى ذلك شـأن توصيف المرحلة التى تمر بها تلك النظم من كونها « مرحلة انتقالية » دون ضبط أو حد ، فان مسألة مفرق الطرق بالنسبة للشرعية انما هى حالة واقعية تجعل من ضرورة « التوبة الفورية وعدم تأخيرها » عملية أساسية كما أنها أقرب الى توقيف الحكم على الواقع على شرط وبما يعنى أن تحقق هـذا الشرط مجرى للحـكم بلا تبرير أو ابطاء ، ومن هنـا يتحقق الضبط ـ بدرجة عالية ـ لواقـع ابتلاء الشرعية وكونهـا فى مفترق طـريق .

كما أن فقه الخروج ذاته لا يعنى بحال الاقتصار على شكل واحد هو « الخروج بالسيف » ، بل هـو عملية متشابكة العنـاصر ترتب مجموعة مـن المواقف الاعتقادية والقلبية والقولية والحركيـة على مستوى الفرد والجماعة فى اطار فقه عملية الأمر بالمعـروف والنهى عن المنكر بتدرجاتها ومستوياتها المختلفة خاصة بصدد ممارستها فى العلاقة بين عناصر الرابطة الايمانية السياسية . ووفق هذا التعريف توضع عملية الخروج بالسيف ضمن النسق التصاعدى للحركة باعتبارها حالة أخيرة لها شروطها فى القيام بها ، وهى ان ترى كفرا بواحـا صريحا قولا وعملا .

بل أن فقه الخروج يعنى ضمن ما يعنى تكييف حالة الخروج فى حالة المعصية ، وتكييفها فى حالة الكفر البواح والتى تحدثنا عنهـا ، والتكييف لا ينمع الخروج فى حالة المعصية ولكنه هنا يتضمن شروطا نظامية تحكمها التدريجية قبل الخروج مثل ذلك :

١ ــ القيام بحق البلاغ لتأكيد عناصر العلم بالمعصية والقيـام بهـا •

٢ ــ القيام بحق التذكير لتأكيد عناصر الاختيار الذى ينفى السهو والنسـيان •

٣ ــ القيام بحق الانذار باعتباره ضرورة عملية ، ومـن حيث تكاملها مع البلاغ والتذكير •

٤ ــ القيام بحق النصح والتنبيه للحاكم بصدد ارتكابه المعصية فى اطار من الشورى الجماعية من أهل الحل والعقد •

٥ ــ ضرورة التقويم بما هـو أدنى تدرجـا خاصـة من جانب العـلماء •

٦ ــ ضرورة ممارسة حق الخلع فى حالة الاصرار على المعصية (أى مطالبته بخلع نفسه) •

٧ ــ ضرورة ممارسة حق العزل خاصة فى حالة عدم استجابته للقيام بخلع نفسه والتنحى عن السلطة •

٨ ــ ضرورة ممارسة حق الخروج والاستبدال به ان لم ينفذ العزل وذلك بافتراض توافر القدرة على ذلك •

ان فقه الخروج ذاته فى كل حال يجب أن يراعى بصدده المقتضيات والشروط من جانبين :

(أ) تكييف شرعية النظام السياسى فى اطار تحقق حكم الخروج وفق المقتضيات والشروط •

(ب) مراعاة جانب القائمين بعملية الخروج ذاتها من حيث ضرورة الفقه الكامل بالواقع — وتمام التمكن — فقها وحركة ، عددا وعدة .

وكل ذلك يتم فى اطار حساب سلم المصالح الشرعية أو المضـــار وفق الشروط والقواعد السابق الاشارة اليها بصدد « مدخل المصلحة الشرعيـــة » .

واذا كان فقه الخروج يرتبط بالفقه الكامل بمسألة الشرعيـــة ، فانه كذلك يرتبط بفقه المشاركة أى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر باعتباره حركة فردية وجماعية .

بل ان ربط فقه الخروج بفقه تمام التمكن(٥٢) يعنى ضمن ما يعنى البحث فى الموانع والامكانات والبحث فى استثمار الامكانات وتقليـــل الموانع الى حدها الادنى ، بل وضرورة تبديلها فى اطار تحقيق قواعد عمليـــة التنزيل (الكيفية) على شروطها ومقتضاهـــا دون افراط أو تفريط ودون أى تأثير على التكييف الاساسى لقضية شرعية النظـــام وما يترتب عليها من نتائج .

ودون هذا الفهم الكلى المتكامل (فقه الشرعية — فقه المشاركة — فقه الخروج) تظل الطاقات مبددة ولا طائل من ورائها ، لان اجتهادا حقيقيا وفق عناصر منهاجية الاجتهاد ومقتضاها وشروطها ومداخلها لم يقع فى اطاره الصحيح ولم يمارس ممارسة منضبطة(٥٣) .

الواقع العربى المعاصر والنسق القياسى للشرعية :

فى اطار بناء النسق القياسى للشرعية الاسلامية والاقتراب من الواقع العربى المعاصر فى ضوء هذا النســـق ، يمكن الحديث عـــن استجابة الواقع العربى لهذا النسق وفق المستويات الثـــلاثة (الفكر والنظم والحركة) وذلك على النحو التالى :

أولا ــ مصدر وأساس شرعية النظم العربية وقياداتها :

تعانى معظم النظم العربية ــ ان لم تكن كلها ــ من عملية تأسيس الشرعية بدرجات متفاوتة ، يكمن ذلك خاصة فى عدم وضوح الاساس العقيدى والفكرى لشرعية تلك النظم وقياداتها السياسية ، بما يعكسه واقع النظم العربية من مظاهر :

١ ــ الخلط والاضطراب ، بل وربما التناقض والتقليد والنقل لايدلوجيات خارجة عن اطار عقيدة الامة ، واقتصار عملية التأسيس على جانب تبرير الممارسة فى حركتها المتناقضة والمتبدلة ، كل ذلك فى اطار عملية تلفيق واسعة النطاق ، لا تمتلك فى جوهرها أى أساس نظرى أو خطوط واضحة ، بل تعد ــ فى حقيقتها تجسيدا حيا لطابع السلطة الشخصى • ويترتب على هذه الخاصية الاخيرة أن الاساس النظرى أو الفكرى للشرعية يتبدل مع تبدل السلطة السياسية أو بعبارة أدق شخص الحاكم ، ويضاف الى ما سبق من عدم الوضوح والتناقض غموضا يتمثل فى تعدد مجموعة المواثيق السياسية فى اطار تعديلها وتبديلها تارة بدعوى تغير الظروف والواقع أو المعطيات الجديدة ، وتارة أخرى تبعا لتبدل شخص الحاكم •

٢ ــ كذلك فان القيادات السياسية تستند فى تأسيس شرعيتها الى ظروف مؤقتة ، وقضايا قومية معينة فى محاولة منها لاكتساب الشرعية : قيادة التحرر من الاستعمار ، افتعال معارك لتحقيق الاجماع القومى وصرف النظر عن التعامل السياسى الداخلى •

٣ ــ فضلا عن ذلك فان التحالفات السياسية للنظم العربية وقياداتها السياسية تتبدل وتتحول على أساس من تحديد قاصر ورؤية السلطة لمصلحتها الخاصة واستقرار أركانها ، سواء كانت هذه التحالفات على مستوى التعامل الدولى أو المستوى الاسلامى والعربى ، بل وأخيرا على مستوى القوى السياسية الداخلية •

ومن ثم فان معظم النظم العربية لازالت تتعامل مع قضية الشرعية لا على مستوى التأسيس الدائم ولكن على مستوى التجزيئى ، والظروف المؤقتة بما يخلق حالة من الاضطراب فى ضبط الحركة السياسية بوجه عام سواء فى الداخل أو الخارج ، كما يصعب مع تحديد أساس للشرعية تحقيق المحاسبة والرقابة والتقويم على نحو فعال(٥٤) •

٤ – بناء الشرعية ورجوع الاستظهار فبديهى أنه يترتب على تأسيس الشرعية على سند وضعى يخضع – فى الاغلب الاعم – للأهواء والمصالح الشخصية أن يصير للدين دور محدد ومحدود، فهو محدد بتوظيفه لخدمة أهداف السلطة السياسية وتبرير الشرعية استنادا الى ما للدين من تأثير فى تحريك الجماهير ، وبناء شرعية النظم السياسية العربية ، وهو محدود بحيث ينحى الدين عن الحياة السياسية – الا وفق مفهوم السلطة لدوره بحيث يكفل التمكين للسلطة ولا يشكل خطرا على الاستقرار السياسى •

ومن هنا فانه لا يعول على تلك النصوص الواردة فى الدساتير العربية بأن دين الدولة الرسمى هو الاسلام ، أو أنه مصدرا للتشريع فحسب ، حيث أن واقع الحركة يناقض ذلك ويسير فى طريق مخالف ومناقض على مستويات متعددة(٥٥) •

ثانيا : نظم تنصيب السلطة وانتقالها فى النظم العربية :

ان مجرد النظر فى مسالك النظم العربية بخصوص عملية تنصيب السلطة وانتقالها ينتهى بنا الى القول بأن هذه الطرق تشكل فى مجموعها خروجا على مفهوم الاختيار للسلطة السياسية ومخالفة لقاعدة الرضا ومضمون البيعة وأساس واتباع ما حدده الشرع فى هذا الشأن من مبادىء وقواعد نظامية والخروج جملة على ما استقرت عليه الاشكال النظامية والمؤسسية جملة فى دولة الخلافة الراشدة وما يعكسه ذلك من قيم سياسية •

وبصفة عامة يمكن الاشارة الى خمســة أنماط من نظم اســناد السلطة فى العالم العربى(٥٦) :

١ ـ الانقلابات العسكرية وهى تولد أنظمة عسكرية تعتمد على القوة المسلحة وان حاولت بعد ذلك أن تصبغ الحــكم فيها بصبغــة مدنية ، فمصدر القوة ومركز الثقــل الحقيقى فيها يظل هــو الجيش والقوى المادية المرتبطة به ، وهى ما يمكن تسميتها بسلطات التغلب الجديدة بحكم امتلاكها لوسائل القوة بما يمكنها من السيطـرة على السلطة الســياسية .

٢ ـ أنظمة قبلية أو عشائرية أو عائليــة وهى مازالت تعتمد فى الوصول الى الحكم على آلية الوراثة مدعمة بالقوة المادية بطبيعــة الحال ، وهى رغم ما تدعيه من الالتزام بالاســلام على مســتوى التأسيس فانها تتجاهل كثيرا من مبادئه النظــامية ، محتذية فى ذلك بعض نماذج اسناد السلطة عقب الاستبدال بالوراثة لطرق الحــكم الشورى وعملية الاختيار المقترنة بالرضا .

٣ ـ أنظمة حزبية أيدلوجية ، ولكنها فى واقع الامر تستولى على الحكم بانقلابات مسلحة ويظــل الطابع الحقيقى لحكمهــا مرتكزا الى الجيش ، بحيث تعطى الجيش لا الحزب نفوذا متزايدا ويعتمد بقاؤها أو زوالها فى التحليل الاخير على السلاح ، بينما يشكل الحزب أداة من أدوات التعبئة السياسية لصالح السلطة المتحكمة وتبرير سياساتها ومراقبة الجمــاهير .

٤ ـ أنظمة حزبية شبه ليبرالية فى اطــار تعدد حــزبى شكلى يخفى خلفه هيمنة حزب واحد وفى اطار ممارسة شكلية للديمقراطية الغربية ، غير أنها تميل فى اللحظات الحرجة الى استخدام العنف .

٥ ـ وهنا لا ترتبط عملية اسناد السلطة السياســية بنظام معين ولكنها تعود الى محاولة النظام اضفــاء الصبغة المدنية على أنظمــة

عسكرية فى اطار ما يسمى بالاستفتاء الاسترآسى وممارستها وفق اجراءات تعد فى جوهرها اطارا شكليا لاستمرار السلطة السياسية أو تقنين عملية العهد أو الوراثة بأسلوب آخر حتى فى الانظمة التى تأخذ بالنظام الجمهورى •

ثالثا : شرعية السلطة والحركة السياسية :

وفى هذا الاطار فان السلطة فى النظم العربية وحركتها على تنوعها انما تدخل فى نطاق الحقبة العلمانية بما يجعلها تواجه تأسيس الشرعية الاسلامى أو التعلل للانصراف عن هذا التأسيس واحلال مصادر وضعية تكيف وفق مصلحة النظم الخاصة بما يضمن ويحقق استقرارها — بصرف النظر عن طبيعته — وهذا كله انما يشكل جوهر حركتها السياسية على كافة المستويات •

١ — قضية تطبيق الشريعة وابتلاء الشرعية :

وهذه القضية على أهميتها من حيث ارتباطها بالشرعية ، وخطورتها من حيث التركز عليها الا أنها عولجت من بعض الاسلاميين وكثير من المتغربين على نحو يعد تبسيطا شديدا للامور وحملها على غير حقيقتها ، فبينما أهمل الفريق الاول فقه الواقع فان الفريق الثانى أهمل القاعدة الاساسية التى يعد الاعتقاد بها جزءا من الايمان الكامل ، وهى صلاحية الشريعة الاسلامية زمانا ومكانا لحركة الحياة فى المجتمع ، وظلت القضية تطرح على هذا النحو المنفصل والمزدوج — الا فيما ندر — دون الطرح السليم لها على المستوى المنهاجى :

(أ) ان قضية تطبيق الشريعة تتضمن وفق تركيبها مفهومين أساسيين :

مفهوم « التطبيق » ومفهوم « الشريعة » وكلاهما له منهاجيته الخاصة — ورغم تكاملهما — حيث أن فقه الشريعة أمر هام فى المبتدأ ،

وفقه التطبيق عملية هامة ذلك انها تشكل جوهر التجســيد الزمانى والمكانى والانسانى (عناصر التغيير) فى الواقع التاريخى •

(ب) غير أن التناول اللامنهجى قد غلب على الاقتراب من هــذه القضية ، حيث أن جانبا غلب « المواقع » مؤكدا عليها وعلى تضخيمها والمبالغة فيها وذلك على أساس من تغليب الواقــع والاحتكام اليه فى تقرير قضايا مثل : الصلاحية والفعالية • أما الجانب الآخر فقد غلب « الامكانات » أو العناصر الايجابية التى تساعد على عملية التطبيق للشريعة وذلك وفق ايمانه الاساسى بصلاحية الشريعة فى درء المفاسد وجلب المصالح •

ومن هنا فقد نسى الفريق الاول — بل تناسى — أن كل عمليــة تغيير لابد لها من صعوبات ، وأن اثارتها على هذا النحو ، لا يمنــع من التطبيق وتحقيق عملية التغيير خاصة اذا ما توجه الاهتمام الى فقه عملية التطبيق للواقع فى ضوء اعتبار تلك الموانع وتقديرها حق قدرها • بينما نسى الفريق الثانى أن حساب الامكانات وتقديرهــا انما يعود فى البداية والنهاية الى نسق الشريعة ذاتهــا ، وهى بذلك تملك الصلاحية والفعالية فى ذاتها ، وهو أمر محقق لا نقاش فيه ، غير أن هذا لا يعنى بحال اهمال حساب الموانع فى ضوء اعتبار الواقع ، ليس الواقع المعاش فحسب بل فقهه فى اطار من سياقه التــاريخى الماضى والمستقبل ، أى ادراك عناصر الزمان كوحدة كلية وحلقــات تتداخل بحيث لا يمكن الفصل بينها ، ومن هنا كان عليه أن يميز بين ما يمكن تسميته « اعتبار الواقع » لا « تحكيم الواقــع والاحتكام اليــه » •

(ج) وفى اطار التناول اللامنهجى أخفق كلا الفريقــين فى فهم قضية التطبيق على نحو جعلها تنحصر فى الحدود والعقوبات الشرعية ، فتحدث الاول عن الموانع فى اطار تغنيب واقع تحكمه القوانين الوضعية وفى اطار سيطرة الحقبة العلمانية بكل مظاهرها ، بينما ركز الفريق

الثانى على قضية الحدود - من باب حسن النية معتقدا - من باب رد الفعل ليس الا - أن مجال الرفض من هـؤلاء يجب أن يكون فى مقدمـة عملية التطبيق - بل ربما قـد يختزل القضية الكبرى فى « تطبيق الشريعة » الى مجرد قضية محدودة هى « تطبيق الحدود » وهو فى هذا قد غفل عن فقه الواقع فقها سليما ومعتبرا بما يجعـل عملية تنزيل الحكم عملية تتم وفق مقتضاها وشروطها • وقد يكون للفريق الثانى عذره فى هذا المقام من حيث تخوفه البادى من دعـوى « التدرج » فى التطبيق الى حالة من المماطلة والتسويف مـن جانب النظم العربية أو مسوغا للقعود عن تطبيق الشريعة جملة •

(د) ومن جراء هذا الحصر لعملية تطبيق الشريعة فى « الحدود والعقوبات الشرعية » تم الحديث عنها فى هذا المقام حديث مغالطة ، من حيث اتجه فريق من العلمانيين - الذى عنده بعض المام بالشريعة - الى القول بأن تطبيق الشريعة - مختزلا اياها فى الحـدود - عملية محدودة الاثر ، ذلك أن القوانين الوضعية لا تخالف الشريعة الاسلامية فى جملتها - بينما أن قلة من تلك القوانين لا تتعدى نسبة صغيرة هى المخالفة ، وينبع حديث المغالطة فى هذه القضية من زاويتين :

* طبيعة الشريعة الاسلامية ، ذلك أن الفهم الخاطىء لحقيقة الشريعة انما ينبع من توصيف لطبيعتها من أنهـا سلبية أى بمنطق « ما لا يخالف الشريعة من قوانين » بينما يهمل طبيعتها التأسيسية والايجابية البنائية بحيث يصير الامر فى اطار البناء القانونى ليس فى عدم مخالفتها ولكن الرجوع اليها تأسيسا واحتكاما •

ووفق هذا الفهم لواقع قد يغلب عليه « وضعية العلمانية » فى نظامه القانونى أن يتحدث عن منطق عدم المخالفة للشريعة ذلك أنه بالقطـع سيتغلب عليه الواقع باحكامه من حيث اجازاتها أو اباحتها ، ولكن قضية المخالفة يمكن مناقشتها فقط فى اطار بناء واقع اسلامى جملة يفرز من خلال الشرع والاحتكام اليه افتقارا ما يخالف وما يوافق •

فواقع الامر أن الشريعة جاءت موجبة بناءة ، لا مجيزة فحسب — سلبية ، وهو فهم وجب بيانه والتمسك به فى مناقشة هذه الدعـوى على اساس منهجى منضبط •

بينما أن هذا الفريق ذاته — و فى اطار محاولة ابراز « سد الموانع » فى وجه عملية التطبيق — يسوق حججا متناقضة فى أساسها أو على احسن الفروض لا تتسق فى مبناها ، فبينما يسند دعواه فى ضرورة التـدرج لتكوين مجتمع اسلامى ثم القيام بالتطبيق ، فانه فى دعوى أخرى يؤكد على مطابقة الواقع التشريعى والقانونى الوضعى — جملة الا فيما ندر — للشريعة فى مجملها • ومبعث هذا التناقض فى عرض الحجة يكمن فى طبيعة التوجه العلمانى فى الطرح التجزيئى للقضية بشكل هو اقرب للتفتيت منه الى عرض الجزء فى اطار الكل والتأكد على منظومة الاجزاء فى كل شـامل •

※ المفهوم الكلى الشامل للشريعة الاسلامية :

وهو مفهوم يعنى الا يختزل تعريفها فى الحد والعقوبة وهو أمـر على أهميته الا أنه يجب النظر له فى اطار بيئة الحد واقامته •

ولا شك أن موقف الخليفة الراشد عمر بن الخطاب (ر) فى هـذا المقام انما يعبر عن نموذج بخصوص تنزيل الحكم الشرعى على الواقعة حيث يشكل ذلك اطارا هاما فى عملية تنزيل الحدود الشرعية على البيئة الواقعيـة •

وهو ما يجعل الاهتمام بمؤسسات الهداية وتربية الايمان مقدمة اساسية لتطبيق الشريعة فى مجملها — وفى كافة المجالات من حيث توفير بيئة الحد والعقوبة ، وهو أمر ليس من قبيل أعطاء المبرر أو الحجة للسلطة فى الاعتذار عن تطبيق الحدود والعقوبات الشرعية ، ولكنه بالاساس يوجه النظر الى شمول التطبيق وأولوياته بما يحـقق لعملية التغيير والتنزيل رسوخا ومفعولا •

ووفق هذا الاطار التحليلى والمنهاجى يجب مناقشة قضية تطبيق الشرع ، بحيث يعد شمول الشريعة الاسلامية مقتضى مـن مقتضيات التطبيق ، وان اختزاله فى الحدود هو امر يجب التحفظ بصدده ، ومن جانب آخر فان فهم الطبيعة البنائية للشريعة والتأكيد عليها هو أمـر حيوى من حيث تاسيس قواعدها والتأكيد على ايجابيتها ، وبحيث يكشف زيف دعاوى عدم مخالفة القوانين الوضعية للشرع من اكثر من جانب أهمها اهمال الاوزان النسبية للاحكام الشرعية فى سلم التصاعد من حيث تأثيرها فى حياة الامة وحركتها ، ومن حيث أثرها فى عملية التغيير بل ان هؤلاء العلمانيين أنفسهم هم أكثر ادراكا لما سيترتب على استخدام مفهوم الربا وتحقيق احكامه فى الحياة الاقتصادية للامـة من آثار وكذلك استخدام الحدود والعقوبات الشرعية ... الخ ، ذلك أن هذه النسبة الضئيلة من القوانين — وان بدت كذلك شـكلا — هى الكفيلة — باستبدالها وتحقيق بيئتها — بتأسيس مجتمع اسلامى سواء كان ذلك فى حياته الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية ، والادعاء بالنسبة الضئيلة للقوانين المخالفة للشرع يجب ألا نأخذه من قبيل منطق الحساب الكمى أو الظاهرى ، ولكن بمنطق الوزن النسبى لها وتأثيرها فى بنـاء الامة واحداث التغيير فهو المعتبر فى هذا المقام . وكذلك فان تأسيس العقيدة والفقه الكامن خلف الاحكام والحدود هو الاساس فى بناء الامة بحيث لايمكن بحال تجريد الاحكام من عقيدتها أو فقهها الاساسى .

وكل هذه الاعتبارات (الشمول والبنائية) يجعل فقه عملية التطبيق عملية اساسية تعتبر الموانع حق اعتبارها ، وتقدر الامكانات حق قدرها بحيث يمكن فى اطار هذا الفقه المتكامل تجنب الاسراف فى ابراز الموانع كسد منيع يحول دون التطبيق أو الافراط فى تقدير الامكانات بما يجعل عملية التطبيق غير مأمونة العواقب ، مختزلة فى تطبيق الحدود(٥٧) .

ثانيا — النظم العربية وتشكيل الرضا :

ان تشكيل الرضا هو عملية شاملة تمارسها السلطة الحاكمة فى معظم النظم السياسية العربية من خلال تحكمها — بصورة أو تأخـرى —

فى عملية تدفق وتداول المعلومات والاشراف على تنقيحها واحكام السيطرة عليها الى درجة تلعب الدور الاكيد فى تحديد المعتقدات والمواقف بل والسلوك والحركة فى النهاية .

وعندما تعمد السلطة السياسية فى اطار اهتمامها بحماية شرعيتها ـ وبما يتيح لها تأكيد اركانها وبقائها واستقرارها بصورة متعددة ، فانها تعمد والحال هذه الى طرح افكار وتوجهات لا تتطابق مع حقائق الوجود الاجتماعى والحضارى ، أو على احسن الاحوال تنتقى منها استظهارا بما يكرس سلطتها ، بحيث يتحول القابضون على زمام السلطة الى « سائسى عقول » ذلك أن السلطة السياسية بما تملكه من ابنية (تعليمية) و (اعلامية) وغيرها تنحو عن عمد الى استحداث معنى زائف والى انتاج وعى لا يستطيع ان يستوعب بارادته الشروط الفعلية للحياة القائمة أو أن يرفضها سواء على المستوى الشخصى أو الاجتماعى بحيث تشكل والحال هذه نوعا من الرضا الكاذب باستخدام أدوات مختلفة ومن خلال افكار مضللة .

ووفق هذه الرؤية تصير حالة الرضا فى اطار تعامل السلطة مع الشعب ليست فى التحليل النهائى سوى عملية تضليل عقول البشر وتكوين رأيها وموقفها فى اطار المصلحة المباشرة وغير المباشرة للسلطة السياسية(٥٨) . ويتيح التأسيس الوضعى لمفهوم الشرعية امكانات هائلة لتشكيل الرضا الكاذب والتلاعب بما يشكل فى جوهره أداة للقهر ، قهر بلا أدوات عنف بحيث تبدل السلطة السياسية من أساليبها فى القهر المباشر الى وسائل مخفية تدعى وفق سيطرتها عليها وخلق ما يعتبر مواطنا صالحا وفق رؤيتها وتصورها وبما يحقق انجاز مصالحها الآتية أو استقرارها ، وهى بذلك تستخدم كل الادوات حتى تكون مواطنا (لا دخل له بالسياسة) الا حينما تسمح له بذلك فى اطار (التأييد والمساندة والمظاهرة ..) وكل هذه أدوات تسعى السلطة من خلالها الى تطويع الجماهير لاهدافها ومصالحها الخاصة بحيث تجيد استخدام كل الاطر الوضعية وتستثمرها لتفسير وتبرير الوضع السائد للوجود وبما يضفى عليه طابعا مستقرا

بل ومرغوبا ، بحيث يضمن اصحاب السلطة السياسية التأييد الشعبى لنظام اجتماعى وسياسى لايخدم فى المدى البعيد المصالح الشرعيـــة بما يحقق الصالح العام ، ومن ثم يشكل هذا التضليل الاعلامى للجماهير — فيما لو أدى دوره بنجاح — وضعا تنتفى الحاجة معه الى اتخاذ تدابير اجتماعية وسياسية بديلة(٥٩) •

بينما يشكل الترهيب واستخدام العنف المباشر من قبل الســلطة السياسية اداة هامة فى مواجهة من لا يصير مواطنا صالحا — وفــق مفهومها — حيث يشكل الاستناد الى عقيدة دينية (الاسلام) مخالفة لما تكرسه الحقبة العلمانية ، ومناقضته للنظام وتوجهاته الفكرية والمذهبية، وبوادر « وعى » أو « ارادة » يجعل من تحرك السلطة تجاهه بالقمع امرا يتسق مع رؤيتها للشرعيه فى تأسيسها الوضعى(٦٠) •

واذا كان الباحث قد تناول دراسة الواقع العربى المعاصر فى علاقته بالنسق القياسى للشرعية الاسلامية وما يتضمنه ذلك من القيام بعمليات الوصف والتحليل والتفسير لواقع النظم العربية على مستوى الفكــر والنظم والحركة ، فانه يبقى بيان امكانات ذلك النسق القياسى للشرعية الاسلامية فى تقويم الواقع العربى المعاصر وما ينطوى عليه ذلك مــن مميزات تأسيس الشرعية فى ضوء النسق الاسلامى : نقد أساس الشرعية فى الفكر الغربى والوضعى :

فى اطار النسق القياسى لشرعية فى الرؤية الاسلامية يمكن ترشيد كثير من العمليات التحليلية الخاصة بالوصف والتفسير وذلك حين تناول الواقع العربى المعاصر بالدراسة والتحليل ، كما يقدم هذا النسق النقد والتقويم لمفهوم الشرعية وفق تأسيسه الوضعى ، والذى شاع استخدامه فى معظم الدراسات العربية فيما أسمى « بأزمة الشرعية فى النظــم السياسية العربية » ، كما يسهم فى تقديم أسس مهمة فى عملية التقويم واستجابات متميزة فى النظم والحركة •

ومن أهم هذه المميزات لتأسيس الشرعية فى ضوء النسق القياسى :—

١ ـ مصدر الشرعية وتأسيسها :

ان اولى حقائق الافتراق والتميز التى تصل الى حد نقض مفهوم الشرعية الوضعى ، خاصـة فى استخدامه لدراسـة الواقع العربى المعاصر ـ تكمن فى عملية تأسيس ومصدر الشرعية ، وما يتركه ذلك من دلالات وآثار على فهم عناصر متعددة مثل :

الولاء ـ التشريع ـ الرضا ـ المصلحة ـ الامن •• الخ •

ولا شك أن الاساس الدينى ـ الاسلامى للشرعية يختلف اختلافا جوهريا عن قيامها على أساس وضعى ، وهو اختلاف ينعكس أثـره ـ بالقطع ـ فيما يتعلق بنسق الفكر أو ضبط الحركة •

فتأسيس الشرعية على أساس وضعى يترتب عليه وجود خليط من النظريات والدراسات والتعميمات المتداخلة بل والمتعارضة ـ احيانا ـ الامر الذى لا يعدو ان يكون فى النهاية سوى طرح نظرى سلبى فى مضمونه وعقيم فى نتائجه وآثاره • ومن ناحية أخرى فان الجمع فى أساس الشرعية ما بين الوضعى ـ والدينى (الوحى) لايمكن ـ ومايفبغى له ـ أن يكون منظومة فكرية ايجابية أو اطارا منضبطا لاساس شرعية النظم وضبط حركتها •

فالرؤية الاسلامية الصحيحة لاساس الشرعية لا تحتمل ما يطلق عليه الحل الوسط أو التوفيقى(٦١) •

واذا كان البعض قد ذهب فى خصوص تأسيس الشرعية على الدين الى القول بأن الامر ينتهى فى هذه الحالة أيضا لتصبح أمام سند وضعى للشرعية ، وذلك لان الممارسة والحركة من خلاله بشرية وكذا الفهـم ذاته والتأويل اجتهادى وبشرى ، الا أن هذا المذهب ينطوى على خطأين فى آن واحد ، أحدهما يتعلق بالخبرة والتطبيق والتاريخ ، والثانى يتعلق بطبيعة المفاهيم الشرعية •

اما الخطأ المتعلق بالتاريخ فانما يكمن فى تجاهل فترة هامة شكلت نوعا من الاتساق بين اصول الرؤية الاسلامية الكامنة فى دلالات النصوص ، والحركة الاسلامية وفق مقتضيات تلك الرؤية « فترة الخلافة الراشدة » •

أما الخطأ الثانى المتعلق بطبيعة المفاهيم الشرعية — ومن ضمنها مفهوم الشرعية — بالتأكيد على وضعيتها فهما وتطبيقا حتى لو استندت الى الشرع ، فان هذا التأويل يهمل هذا التمييز المؤكد بين النصوص الشرعية والتطبيقات والفهم البشرى لها ، والتى يجب عرضها — جميعا — على النصوص الثابتة بصفة مستمرة ، بما ينفى عنها الافراط والتفريط فى الفهم أو الحركة ، ذلك أن المصدر — بحكم نصه الثابت المحفوظ يظل الهيا ، يؤمر المكلفون بتدبره مرارا « افلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها ••• »(٦٢) •

وبعبارة أخرى فان النصوص الشرعية — المرجعية تظل الاساس الثابت الواجب الرجوع اليه لتأسيس مفاهيم معيارية ونسق قياسية صالحة لضبط الفكر والنظم والحركة جميعا •

وفى مقابل ما ينفرد به الاساس الدينى للشرعية من مزايا وخصائص سلف الاشارة اليها نجد الاساس الوضعى للشرعية ينطوى على كثير من المثالب والمعايب التى تنال من أساس الشرعية وتهدد استقرار النظم وتعوق مسيرة المجتمع وتطوره(٦٣) ، وكلها تنصرف الى السمة الاساسية التى يتميز بها ذلك الاساس من تعدد مصادر الشرعية بما يؤثر على وحدتها وتوحيدها وبما يؤدى الى « تفتيت الشرعية » ان صح هـذا التعبير(٦٤) •

(أ) فابتداء يفتقد الاساس الوضعى للشرعية وجود مقياس أساسى ثابت •

(ب) وهو على افتراض امكان التوصل الى مقياس عام الا أن هذا

المقياس يستند فى بنائه الى ظواهر عارضة ومؤشرات متغيرة تعمى الامور أكثر ماتبرزها بخصوص طبيعة الظاهرة موضوع البحث والوقوف على حقيقة أبعادها ومداها والانتهاء الى القول من ذلك مثلا بتوافر الاستقرار السياسى وتحقق شرعية النظام اذا مـا ندرت أو قلت حـوادث القلق والاضطرابات والمظاهرات أو اعمال العنف(٦٥) فهـذه المغالطة تخفى وراءها حقيقة هامة ترتبط بعلاقة السلطة بالمواطنين وما تملكه الاولى من وسائل وأدوات تبدأ من الاعلام الاكراهى وتصل الى حد الردع الحقيقى المسلح فى تشكيل وفرض واقع من الرضا المعيب • وهو يستخدم لتحقيق هذا الرضا الظاهرى وسائل متعددة أهمها :

ـ تطوير ممارسات النظم الاستبدادية فى اطار استخدام أدوات القهر المعنوى بما قد يؤدى الى انجاز حالة ظاهرية من حالات الاستقرار السـياسى •

ـ قيام النظام فى اطار ممارسات متعددة بتشكيل حالة من حالات الرضا الظاهرى القائم على أساس تحكمه فى مؤسسات القوة فضلا عن مؤسسات التنشئة التى يسيطر عليها •

ـ استخدام النظام مجموعة من الممارسات الخارجية المفتعلة فى اطار خلق حالة من حالات التعبئة على المستوى القومى ، وبما يسمى فى هذه الحالة « بالاجماع القومى » فى مواجهة عدو خارجى موهوم •

ـ محاولات خلق التعبئة لدى الجماهير من خلال مخاطبة الغرائز البشرية مثل النعرات القومية والاستعلاء العنصرى ، وذلك لاحداث حالة من حالات الطاعة والاستقرار الداخلى (مثال ذلك تعامل النظام الهتلرى بمقولة الجنس الآرى مع مواطنيه) •

وكل ذلك لابـد أن يترك دلالتـه فى التحفظ على ذلك التعميم أو العلاقة المتلازمة والمفترضة التى تصل الى حد مرادفة الاستقـرار السياسى باكتساب أقصى درجات الشرعية •

ولا يبرر هذا الافتراض الخاطىء من أن الشرعيــة تتأسس على قاعدة من مفهوم « الرضا » والذى يعبر بدوره عن علاقة نفسية بين المواطن والسلطة تستعصى على القياس ، ووفق هـذا الرأى — وفى محاولته لتخطى هذه العقبة المنهاجية — والتعويل على فكرة المؤشرات كأداة منهاجية قادرة على قياس درجـة الشرعيــة — يتلازم كل من مفهوم الشرعية والاستقرار السياسى من خلال مؤشرات الاخـير ، وهو أمر يتخطى الطريق المنهجى فى ضرورة ضبط هذه المفاهيم ذاتها لا القيام بافتراضات لم يقم عليها دليل قاطع .

كذلك فان التحفظ يرد على قياس أداء النظام وفاعليته بمقـدار ما يحققه من انجازات على صعيد المؤشرات المادية الملموسة ، بل يقتضى الامر التعمق فى تحليل طبيعة المشكلة وأبعادهـا وتبين كيفية اقتراب النظام الحاكم منها والحلول التى يطرحها لمواجهتها(٦٦) .

وكذلك يعيب الاساس الوضعى للشرعية ما يترتب على الاخذ به من ازدواجية أساسها تعدد وتنوع مصـادر الشرعية وجوهرهـا ، وقصور المفهوم عن صفة العموم والشمول ، على خلاف الاســاس الدينى — الاسلامى للشرعية الجامع لهذه الصفات .

فتتحفظ الرؤية الاسلامية على النظر الجزئى لمفهوم الشرعية من حيث تناوله للواقع ، وذلك بدراسة فكرة جزئيــة مثـل شرعية السلطة فحسب وبمعزل عن المستويات الاخرى للشرعية فمثل هذه الدراسات التى لا ترى بأسا من أن تتوفر على دراسة جزئية للواقع تسقط بذلك حقيقة التفاعل لاعتبارات دراســية على حد ادعائها ، وهــو أمر قد يؤدى الى تشويه المفهوم من ناحية وقصور عملية دراســة الواقــع وتحليله من ناحية ثانية واخفاق عملية التقويم المبنية على تلك الاحكام والتعميمات القاصرة من ناحية ثالثة .

وينطبق ذات الامر على الفصل بين ما يسمى « الشرعية القانونية »

و« الشرعية السياسية » بدعوى امكان الدراسة الجزئية لكل منهما دون اعتبار كل منهما جزء من كل •

بينما الرؤية الاسلامية ، ترفض تلك التجزئة لها على مستوى التنظير وتحليل الواقع ، حيث يشكل النسق القياسى للشرعية كلا متكاملا متساندا ومتفاعلا ، لا يستعير أية جزئية من جزئيات أيدلوجية وضعية ، وهى ان تشابهت مع بعض هذه الجزئيات فرادى فهو من قبيل المصادفة لا التوافق ، ذلك أن الرؤية الاسلامية لمفهوم الشرعية يجب أن تتسق ــ بل تحوى ــ كل المفردات العقائدية اليقينية فى الاسلام •

وهذه الرؤية بما تتصف به من شمول تجعل من شرعية السلطة ، وشرعية العالم بل وشرعية الرعية عمليات تتكامل فى نسق واحد يشكل نسق الشرعية ، كما أنها من خلال التأسيس الدينى للشرعية تعتبر ــ ان أمكن التمييز ــ الشرعية السياسية أو القانونية أو غيرها منضوبة فى وحدة داخل مفهوم الشرعية الدينية ــ الاسلامية •

بل ان شمول مفهوم الشرعية فى الرؤية الاسلامية يجعل من مسالك الشرعية وبنائها ليست منفردة أو مجزأة بفعل استقائها من الواقع ومحاكاتها له ، الا أن المفهوم القياسى يوظف هذه المسالك فى اطار الرابطة الايمانية السياسية فتتحد فى المبدأ أو التأسيس كما تتوحد فى المقاصد ، وتتوسل مجموعة من الوسائل ــ على تنوعها وبشرط شرعيتها ــ لتكريس عناصر المثالية الاسلامية وتجسيدها فى الزمان والمكان(٦٧) •

وعلى هذا فان السلطة ــ وفق عناصر فهمها فى الفكر الغربى ــ ان كان يجوز أن تمثل مسلكا شخصيا لبناء الشرعية ، فان الخلافة لا يجوز فيها ذلك وفق الشروط والوظائف الملقاة على عاتقها ، والامر على هذا النحو اذا ما اعتبرنا مسالك الشرعية الاخرى •

ويرتبط بشمول مفهوم الشرعية وكليته قضية تعدد مصادر الشرعية

وتأثير ذلك على الرؤية المتكاملة والكلية للمفهـوم ، ذلك أن التكامل ومجتمع الأخوة يتسق وحقيقة التصور الكلى للشرعية الذى ينتظم اختلاف التنوع والوظائف ويرفض اختلاف التضاد • بينمـا التعدد النابع من مسلمة الصراع وتنازع المصالح ، والصراع من أجل السلطة فى نطاق تكوينات حزبية متباينة ـ وجماعات الضغط والمصالح ، فان هذا كله فى التحليل الاخير يؤدى الى تفتيت الشرعية القـائم على أساس من التعدد المستند الى تصورات الرضـا النابع من قيمـة الصراع التى تحكم العملية السياسية فى مجملها ، وهـذا الصراع سـواء وصف بالسلمية أو بالعنف يظل له تأثـيره فى عملية تفتيت الشرعية بما ينعكس ذلك على شكل الحركة السياسية والمبادىء التى تنظمهـا(٦٨) •

ومن ثم تبدو عملية التفتيت مع التجزئى لقضية الشرعية تتساند فى الفهم الوضعى لها ، دون أدنى محاولة لتحقيق الوحدة والتوحد فى المصدر والمقصد ، وهذا التعدد المفضى الى التفتيت والتجـزئى والنابع من طبيعة التصور الديمقراطى الغربى ذاته ، يخالف تعـدد التنوع فى الوسائل والنظم والوظائف والذى يعـد فى مجمله أدوات للرابطة الايمانية السياسية فى حركتها بما لا يؤدى الى التفتيت وذلك بالتأكيد على وحدة المصدر الالهى ووحدة المقصد المتمثل فى التوحيد وتعلق كل حركة بهذا المقصد الأعلى •

٢ ـ اطار الشرعية (الرضا ـ الطاعة) :

اذا كان الرضا كاطار للشرعية يمثل قاسما مشتركا بين الاساس الدينى ـ الاسلامى والاساس الوضعى لها الا أنه فى الاخير ذو طبيعة نفسية تتجاذبها الاهواء وتحددها المصالح الذاتية ، على نحو يجعل التغير والتبدل سمة ملازمة له طبيعة ومضمونا ، والامر على نقيض ذلك بالنسبة للرضا كاطار لشرعية الدينية فهو مفهـوم ينبنى على أصول وقواعد ثابتة وواقع ينضبط باعتبار أحكام الله ومراعاة حدوده

دونما اعتداد فى ذلك أو اعتبار للعوامل والاهواء الشخصية .

ولا شك أن هذا الاختلاف البين ينسحب على مفهومى الطاعة والولاء من قبل المحكومين للسلطة السياسية ، فالطاعة فى اطار الاساس الوضعى للشرعية تتغير بتغير الرضا — المتغير بطبيعته دائما وأبدا ، على حين تقوم هذه الطاعة فى اطار الشرعية الدينية على أساس من اقتراب السلطة أو ابتعادها عن منهج الله(٦٩) .

ومن ثم تتحفظ هذه الرؤية على تعبيرات — رغم شيوعها — لانها غير محددة المعنى أو المحتوى مثل رضا الشعب ، الارادة الشعبية ، روح الجماهير وهى تعى تماما أنها ليست الا ألفاظا تستخدم من جانب السلطة السياسية فى صورة أقرب الى الشعارات والرموز تجعلها تعبر عن رضا الشعب — اغتصابا — رغم فورانه وثورته ، والادارة الشعبية فى غيابها وروح الجماهير وهى تزهقها .

ويتساءل الباحث أخيرا حول امكانية مساهمة النسق القياسى للشرعية الاسلامية فى قضية منهاجية مهمة تتعلق بتصنيف النظم العربية ، خاصة أن هناك تعددا فى تصنيفات تلك النظم الناجم عن تعدد المعايير التى تستند اليها تلك التصنيفات ، وهو ما يشكل من وجهة نظر الباحث — ميزة اضافية لهذا النسق .

فقه المطلومات وتصنيف النظم العربية فى الواقع العربى المعاصر وفق شرعيتها :

لا شك أن تصنيف النظم العربية طبقا لشرعيتها أمر محفوف بالكثير من الصعاب والمشكلات المنهجية والعملية ، ومرجع ذلك يعود الى :

١ — عدم توافر الكتابات والبحوث الجادة فى هذا الخصوص ، واستناد المتوافر منها الى أصول أجنبية تقوم على مفاهيم غريبة مثل : المحافظة — الثورية — التقليدية — التقدمية — التحديث —

الانتقالية ، فضلا عن مفهومها الخاص للدين والذى يخالف — كما بينا آنفا فهم الرؤية الاسلامية من حيث شمول دائرته ومن ثم تأثيره ، وهو أمر أصاب معظم هذه التصنيفات بالقصور حيث لم تقم قبل تبنى هذه المعايير الغربية بمراجعتها ونقد المفاهيم الاساسية التى تستند اليها .

٢ — اذا كانت الصعوبة السابقة تتعلق بهيمنة المصادر الغربية والاجنبية على عملية تصنيف النظم العربية على وجه الخصوص ؛ فان هذه الصعوبة تتعلق بعملية التصنيف ذاتها كعملية منهاجية ، حيث تعتبر من العمليات المنهاجية المركبة التى تشتمل على مجموعة من المعايير المتداخلة ، وهذه العملية اذ تجد صعوبتها فى طبيعتها الا آن تعلقها بمفهوم الشرعية وما يتسم به من صفات الشمول والتعقيد يضيف اليها التصنيف صعوبات أخرى تسهم فى تعقيدها .

٣ — وأخيرا يأتى فى هذا الصدد ما تتميز به المعلومات المتاحة حول شرعية النظم العربية خاصة ، من كونها مادة متحيزة تقدم فى معظمها من قبل السلطات السياسية الحاكمة بحيث تعد فى الغالب الاعم تبرير الشرعية وحركة النظم العربية أكثر من كونها اطارا فكريا يمكن من خلاله الحكم على شرعية هذه النظم وتقويمها ومن ثم ينبع هذا التحيز المبدئى من عناصر ثلاثة :

(أ) غياب كثير من المعلومات الهامة التى تسهم فى عملية التحليل والتصنيف للنظم العربية بصدد مسألة الشرعية ، خاصة مع الاخذ فى الاعتبار ذلك الشمول والتفاعل بين جوانب مفهوم الشرعية .

(ب) التحكم فى المعلومات من جانب النظم الحاكمة خاصة تلك التى تعين على فهم شرعية هذه النظم ، اذ من المنطقى ألا تقدم هذه النظم شهادة ادانتها .

(جـ) مدى مصداقية المعلومات المتاحة فيما يتعلق بالعملية السياسية داخل النظم العربية خاصة حينما تستقى من مصادر مباشرة

أو غير مباشرة صادرة عن تلك النظم ذاتها •

بل يمكن القول أن الحالة التى تتواجد عليها هذه المعلومات تعتبر أحد مظاهر الازمة المتعلقة بقضية الشرعية خاصة على مستوى النخب الحاكمة •

وفى هذا الاطار فان القيام بعملية التصنيف — بحيث يمكن التغلب على تلك الصعوبات النسبية — لا يعنى القيام بها على نحو أكمل وأمثل ، اذ يشكل غياب المصدر الموثق والموثوق به للمعلومات — الى حد ما — أكثر هذه الصعوبات تأثيرا على عملية التصنيف ، ومن ثم فان القيام بها انما يدخل فى اطار الممكن والمتاح من هذه المعلومات سواء على مستوى تأسيس الشرعية من خلال الوثائق الاساسية للنظام السياسى ، أو على مستوى تنصيب السلطة وعملية اسنادها من خلال طرق توليها المختلفة وأخيرا على مستوى الحركة ومدى اتساقها مع عناصر ومقاصد الشرعية الاسلامية وهذا المستوى الاخير تعتبر المعلومات فيه نادرة الى حد كبير ومتناقضة ، كما أن كثيرا من التصنيفات المتاحة للنظم العربية(٣٠) وفق حقيقة الشرعية لا تتخطى تلك الصعوبات ولا تتميز بالدقة المطلوبة ، ذلك أنه لم يعد يكفى القول بالنظم الجمهورية أو الملكية ، والنظم التقليدية والمحافظة أو النظم الثورية التقدمية ، أو نظم الحزب الواحد أو التعدد الحزبى ، أو النظم ذات المسلك الشخصى أو الأيدلوجى العقائدى ، دون أدنى محاولة تذكر لاعادة النظر فى محتوى ما هو ملكى أو جمهورى ، بحيث تظل النظم الجمهورية وفق وسائل اسناد السلطة تتبع أساليب هى أقرب الى الوراثة — ان لم تكن بحذافيرها — فانها تتفق معها جوهرا ، وكذلك مضمون ما هو تقليدى ومحافظ ، وما هو ثورى وتقدمى ، وفضلا على ذلك فان الخطوط الفاصلة بين هذه النظم قد تلاشت فى أشكال وأنماط التحالفات السياسية المصلحية والممارسة على مستوى الاقوال لا مستوى الحركة السياسية الراسخة الدائمة ، أما التقسيم وفقا لمعيار الحزب فانه بدوره ليس بأحسن حال من

المعايير السابقة ، حيث أن الممارسة صارت لا تختلف كثيرا فى نظم الجزب الواحد أو نظام يأخذ بالتعدد الحزبى أو حتى نظام بلا أحزاب ، كما أن التصنيف وفق المسالك لا يعبر عن حقيقة الامر بحيث تظل النظم وفق ممارستها شخصية ووفق ادعاءاتها عقائدية ذات أيدلوجية واضحة ، كل ذلك وغيره يجعل اعادة النظر فى هذه التصنيفات - التى لا تؤصل معاييرها - عملية ضرورية(٧١) ، وان تأسيس الشرعية فضلا عن معاييرها الاساسية وتدرجاتها وتميزاتها يشكل خطوة حيوية وضرورية فى هذا المقام ، فالنظم العربية وفق هذا التأسيس تقع جميعها - الا فيما ندر - فى اطار الحقبة العلمانية وتعيش واقع الاستبدال ، وهى جميعها تقع فى مفرق طريق بصدد بناء الشرعية واضفائها أو استكمالها غير أن ذلك لا يمنع من تصنيفها وفق قواعد أساسية تحكم عملية التدرج بحيث تقع بعضها قريبة من المنطقة الاساسية لفقدان الشرعية ، بينما تقع أخرى قريبة من نقطة اكتمال الشرعية مع بعدها النسبى عنها •

وهذه الرؤية اذ تسلم بتلك التحفظات وتأخذ فى الاعتبار تلك الملاحظات فان ذلك يساعد فى تقويم شرعية هذه النظم العربية والنظر الى المسألة فى حقيقتها وجوهرها ومن ثم يمكن الاشارة الى مجموعات من حيث درجة تأسيس الشرعية فى تلك النظم :

المجموعة الاولى : مستوى عال من تأسيس الشرعية يتميز بقدر من الوضوح : المملكة السعودية ، السودان ، اليمن الشمالى •

المجموعة الثانية : مستوى أقل فى تأسيس الشرعية من حيث درجة الوضوح : الكويت ودول الخليج العربى ، مصر ، الجزائر ، سوريا ، العراق وليبيا •

المجموعة الثالثة : مستوى الاستظهار الواضح فى تأسيس الشرعية مثل : الاردن والمغرب والعراق من حيث ادعائها النسب النبوى •

المجموعة الرابعة : مستوى مستدنى من تأسيس الشرعية يقترب

من فقدانها مثل : نظام اليمن الجنوبى الذى يؤكد على الاستبدال العقيدى من خلال الاستناد الى العقيدة الماركسية اللينينية • وتونس من حيث صدور بعض القوانين المتحدية للشرع الاسلامى مؤكدة على تمسكها بالتأسيس العلمانى واستمرارها فى واقع الاستبدال •

بينما من حيث درجات اسناد السلطة فان تلك النظم بأجمعها تقع فى دائرة واحدة(٧٦) من المخالفة للأسس الاسلامية مع تدرجات شكلية ومن هنا يمكن تقسيمها الى مجموعتين أساسيتين .

المجموعة الاولى : نظم وراثية صريحة ومعلنة مثل : المملكة العربية السعودية ودول الخليج العربى ، والمغرب والاردن بحيث تنص وثائقها على آليات عملية الوراثة وولاية العهد •

المجموعة الثانية : نظم استبدادية تحقق جوهر الاكراه فى اسناد السلطة السياسية مثل : كافة النظم الجمهورية العربية كالعراق وسوريا واليمن الشمالى والجنوبى ومصر وليبيا والسودان والجزائر وتونس •

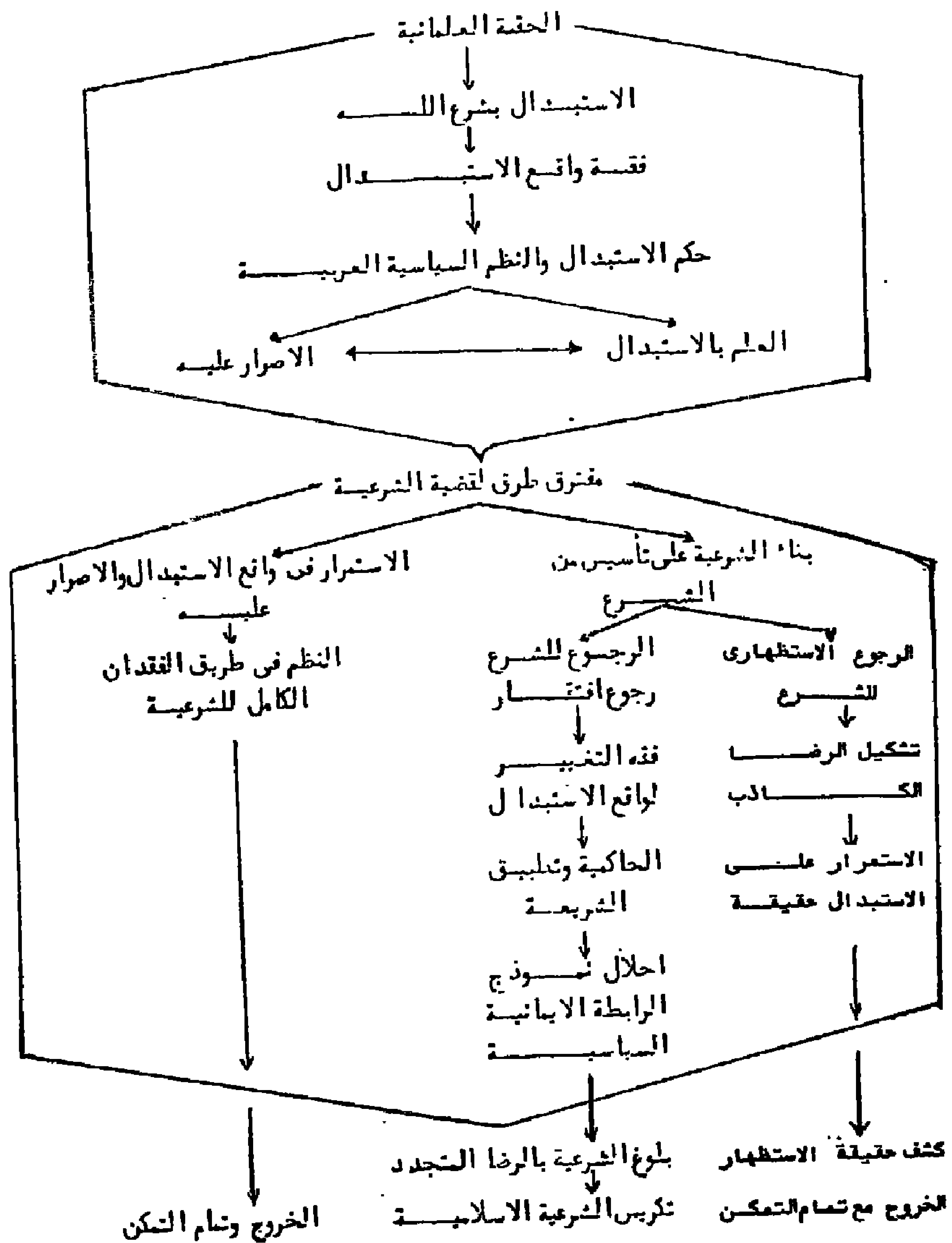
أما من حيث اتساق الحركة مع تأسيس الشرعية فان النظم جميعها واقعة فى الحقبة العلمانية وواقع الاستبدال وواقع الرجوع للشرع رجوع استظهار يعتبر الافتراق فيها بين الحركة وتأسيس الشرعية عملية واضحة فضلا على أن كثيرا من هذه النظم لا تعبر عن تأسيس واضح للشرعية بما يجعل حركتها بداهة على غير التأسيس للشرعية على أساس من الاسلام وهو ما يجعل أمر تصنيفها على هذا المعيار أمرا ليس ميسورا •

ويبقى تحفظ أساسى يتمثل فى أن هذه التصنيفات تقتصر على مستوى النظم العربية أما على مستوى حركة الشعوب وكذلك علمائها ، فانهما وان جعلتا عملية المطالبة بالحكم بالشريعة وتطبيقها مطلبا أساسيا الا أن هناك فئات متغربة وعلمانية رافضة لذلك ، وتتفاوت

الاوزان النسبية لكلا الاتجاهين فى المجتمعات العـربية حسب تمكن الانخراط فى الحقبة العلمانية ، وكذلك فان شيوع الحركات الاسلامية ومطالبة علماء الدين بتطبيق الشرع تتفاوت فى الدرجة والقوة ، مـع الاخذ فى الاعتبار أن تمكن التوجهات العلمانية سواء على مستوى النخبة السياسية أو المثقفة ربما يجعل أمر تكون ونضج حركة اسلامية مناهضة قوية أمرا واردا ، وفى هذ الاطار فان تونس توجد فيهـا حركة اسلامية قوية بما يجعلها ربما تتقدم خطوات من حيث التصنيف عن نظم أخرى لا تتواجد فيها حركة اسلامية على نفس المســتوى والنضج والقوة فضلا على أن كثيرا من النظم العـربية تتكتم أمـر الحركة الاسلامية فيها بحيث لا تتوافر المعلومات الكاملة عنها بمـا يجعل أمر تصنيفها عملية صعبة لا تتأتى الا فى ظل التوفر فى دراسة هذه النظم العربية وحركة الرعية فيها ، والوظيفة السياسية للعلماء دراسة متأنية وتفصيلية تأخذ فى اعتبـارها دراســة الواقع وفقــه الاسباب الكامنة خلف ظواهره المتعددة ، وبغير تلك الدراسة تصبح عملية التصنيف تدخل فى نطاق الاستحالة أو العبث ان تصدر لهـا منصدر بلا مكنة وتقصى وتحر وبيان(٧٣) •

وبناء على هذا التحليل ، ومعايير التصنيف يمكن اجمال ما يقدمه النسق القياسى للشرعية الاسلامية فى علاقته بالواقع العربى المعاصر ونظمه السياسية فى الشكل التالى :

النسق القياسي للشرعية الاسلامية والواقع العربي المعاصر
في اطار الابتلاء كحال ملازم
للشرعية



قضية الشرعية فى النظام السياسى السعودى :

ان افراد النظام السياسى السعودى بالتحليل ينبع من خصوصية التعامل معه فى ضوء النسق القياسى للشرعية الاسلامية والاطار التحليلى للواقع العربى المعاصر ، وهذه الخصوصية لها جملة هامة من الدواعى :

أولا ــ النظام السعودى ووضوح تأسيس الشرعية :

يعد النظام السياسى السعودى أوضح النظم العربية فى تأكيد تأسيسه على قاعدة من الاسلام ، معتبرا بذلك أن القرآن يشكل الدستور المكتوب والاقرار بحاكمية الشرع فى حركة المجتمع(٧٤) .

ثانيا ــ النظام السعودى ومنازعة تأسيس الشرعية عقب الثورة الايرانيـة :

شكلت الثورة الايرانية بعد قيامها وتأسيس شرعيتها على الاسلام ، نموذجا مخالفا للنظام السعودى فى طريقة تأسيس الشرعية ، وهو ما قد يثير قضية التأسيس الحقيقى للشرعية استنادا الى الاسلام فبينما تمثل ايران التفسير (الثورى) للاسلام ، فانها تتهم النظام السعودى بتفسير الاسلام وفق مصالحه والرجوع له استظهارا ، وزادت الحرب العراقية الايرانية قضية الشرعية وتأسيسها فى العالم العربى ككل ــ بما فيها النظام السعودى الذى ساند العراق غموضا ، وهو أمر أدى الى الاضطراب والخلط بين التأسيس الاسلامى للشرعية وبين التأسيس القومى لها فى كثير من النظم العربية المختلفة(٧٥) .

ثالثا ــ النظام السعودى والحقبة العلمانية :

يشكل النظام السعودى بدرجة أو بأخرى استثناء من الحقبة العلمانية وواقع الاستبدال ، غير أن مع نمو الأخذ بالحداثة وعدم قدرة النظام على ضبط الآثار الناجمة عنها فان الباحث يستطيع القول

آن بدايات التسرب العلمانى بدت تبرز فى المجتمع السعودى بما قد يشكل تأثيرا على تأسيس الشرعية الاسلامية بدرجات متفاوتة خاصة فى جوانب اتساق الحركة مع قواعد الشرعية وذلك مع بروز طائفة قد تعلموا تعليما علمانيا ، فضلا عن استقدام أساتذة من جامعات ذات أطر ومناهج دراسية علمانية بما يعنى ان استثناء النظام السعودى -- ومع تعاظم هذا الدور -- قد يؤدى الى مزيد من انخراطه فى الحقبة العلمانية مع استمرار عملية التسرب العلمانى دون ضبطها(٧٦) .

وفى ضوء خصوصية النظام السياسى السعودى ودراسة شرعيته فانه يمثل استثناء من التحليل السابق الذى استند فى أساسه على الحقبة العلمانية وواقع الاستبدال وذلك من خلال وضوحه فى تأسيس الشرعية على الاسلام فضلا على ذلك فان انخراطه فى الحقبة العلمانية لم يتم على نفس مستوى النظم العربية الاخرى ، غير أن هذا الاستثناء لا يعتبر كاملا رغم أنه يعد من أكثر النظم اقترابا من عملية الشرعية من حيث التأسيس ذلك أن عناصر الشرعية غير مكتملة الجوانب فضلا عن قصوره فى اطار اتساق الحركة مع قواعد التأسيس للشرعية الاسلامية ، بحيث يمكن القول أن هناك مجموعة من العوارض المنقصة للشرعية لا الناقضة لها .

وهو ما يتطلب التأكيد -- فى هذا المقام -- أن نظما عربية هى أقرب الى فقدان الشرعية من غيرها وفق عناصر تأسيس النسق القياسى لمفهوم الشرعية الاسلامية وأن نظما أقل منها من حيث عوارض الشرعية ، وفى هذا المقام ليس لباحث وفق هذا الاطار التحليلى سوى أن يحقق الأمر من خلال فقه الواقع : طبيعته وعناصره والتمييز بين مستويات الشرعية المختلفة أن يضع نظاما قد يكتسب درجة من درجات الشرعية مثل النظام السعودى خاصة على مستوى التأسيس على قدم المساواة مع نظام مثل اليمن الجنوبى الذى يجعل من العقيدة الماركسية أساسا لحركته فى المجتمع وشرعيته ، أو نظام مثل تونس الذى يصدر قوانين تتضمن فحواها مخالفة للشرع بصورة

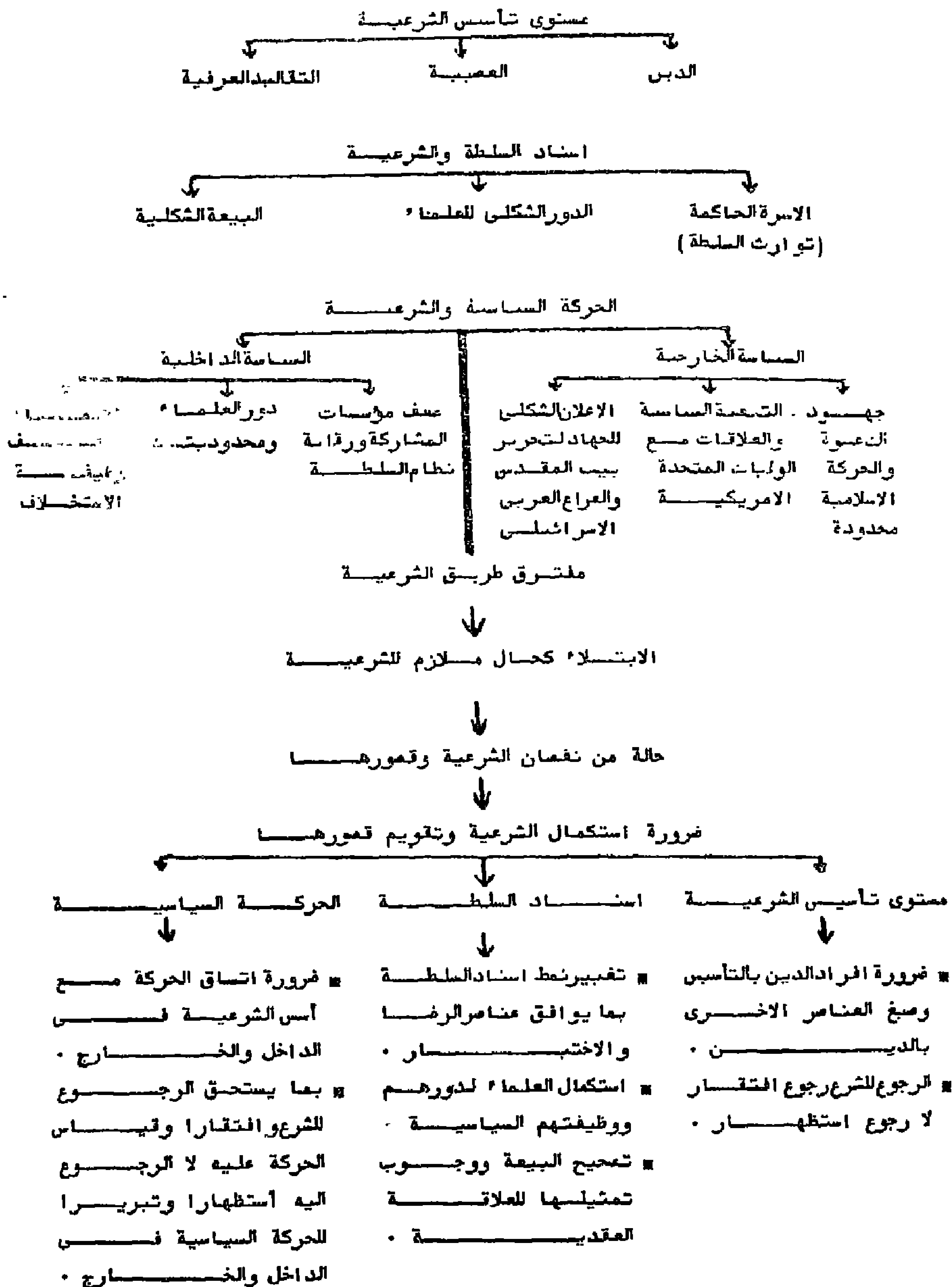
تعبر عن الاختيار والاصرار من جانب النظام وبما يشكل ذلك طعنا غير مباشر بالشريعة وصلاحية أحكامها واستقرارها وثباتها •

وهذا التأكيد من الاهمية بمكان فى عملية التصنيف بما يوجه النظر الى ضرورة اعتبار مجموعة من الشروط فى فقه الواقع وفقه الأحكام معــا •

فضلا على ذلك فانه على مستوى الحركة السياسية يجب ألا نغفل أن النظام السعودى يمتلك مجموعة من القنوات لا تتخذ بالضرورة شكل المؤسسات السياسية(٧٧) المعهودة مثل : الحسبة للقيام بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، والمحليات والقبائل والتقسيمات الادارية ، ورفع الحجاب للرعية لرفع المظالم وقضاء الحوائج ، والاستناد الى مشورة العلماء فى بعض الأمور ، بما يعبر عن دور قوى نسبيا لهم فى وظيفتهم السياسية •

الا أن ذلك لا يعفى الباحث من التصريح أن النظام السعودى لايزال يقع فى مفرق طريق بصدد مسألة الشرعية واستكمال أركانها سواء على مستوى التأسيس أو النظم أو الحركة وهو ما يوضحــه الشكل التالى :

خصوصية شرعية النظام السعودي



وبناء على التحليل السابق للواقع العــربى فان النظم العــربية المختلفة تعتبر فى مفترق طرق بالنسبة لقضية الشرعية ، كما أنهــا فى ابتلاء دائم كحال ملازم للشرعية سواء فى استكمالها فى حالة نقصانها أو اكتسابها عند اقترابها من حالة الفقدان ، أو فى تكريس قواعدهــا وحمايتها وتمكينها فى حالة الايمان بها وانجازها واقعا محققا ، وهذه المقولة تصدق على كافة النظم السياسية العربية على تفاوت فى الدرجة والترتيب •

والشرعية اذ ترتبط بحركة الامة فى كافة المناحى ، فانما تتعلق بصورة لا تنفصم بقضية المشاركة ، وهو أمر يفرض التعرض لنسق « الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » كنسق قياسى للمشاركة فى الرؤية الاسلامية ، بما يترك دلالته على خصوصية تحليل حركة أهم عناصر الامة ، وتقويم الواقع العربى المعاصر وحركته على أساس من هذا النسق ، وما يقدمه من استجابات لكثير من الازمات المثارة فى هــذا المقام وعلى المستويات المتعددة من فكر ونظم وحركة •

وهذه النقاط جميعا تشكل موضع اهتمام الفصل القادم •

هوامش الفصل الثانى

(١) والشريعة والشراع والمشرعة المواضع التى ينحدر الماء منها وبهـا سمى ما شرع الله للعباد شريعة ، والشرعة والشريعة في كلام العرب مشرعة الماء وهى مورد الشاربة التى يشرعها الناس فيشربون منها ، وشرعت في هذا الأمر شروعا أى خضعت فيه ٠٠ والشريعة والشرعة ما سن الله مـن الدين وأمر به ٠ وفيه قوله تعالى « ثم جعلناك على شريعة من الأمر » ، وقوله تعالى « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجـ » قيل في تفسيرها الشرعة في الدين والمنهاج : الطريق ، قيل الشرعة والمنهاج جميعا هى الطريق ، والطـريق ههنا الدين ٠٠ وشرع فلان اذا أظهر الحق وقمع الباطل ٠

أنظر المعاجم اللغوية السابقة ، مادة شرع ٠

(٢) أنظر في هذا الفهم لتأصيل مفهوم الشرعية في الرؤية الاسلامية : د٠ حامد ربيع ، سلوك المالك ٠٠٠ ، مرجع سابق ، جـ١ ، ص ٤٨ ، ص ٢١٠ ـ ٢١٢ (هامش) ٠

أنظر أيضا في تأصيل هذا النسق بصفة عامة :

د٠ على جريشة ، أصول الشرعية الاسلامية : مضمونها وخصائصها ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م ٠

د٠ على جريشة ، أركان الشرعية الاسـلامية ، حدودها وآثارهـا ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م ٠

د٠ على جريشة ، مصادر الشرعية الاسلامية ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٩ ٠

د٠ منى أبو الفضل ، مدخل منهاجى ٠٠٠ ، مرجع سابق ، ص ٤٦ وما بعدهـا ٠

د٠ مصطفى كمال وصفى ، المشروعية في النظام الاسلامى : كتاب في أصول التنظيم الاسلامى ، القاهرة : مطبعة الأمانة ، ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧٠م ٠

د٠ مصطفى كمال وصفى ، مصنفة النظم الاسلامية ، مرجع سابق ، ص ١٠٣ وما بعدهـا ٠

د٠ فؤاد النادى ، مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون في الفكر الاسلامى ، القـاهرة : مطبعة دار نشر الثقافـة ، ١٩٧٣ ، ص ١٨ وما بعدهـا ٠

د٠ سعد الدين ابراهيم ، مصادر الشرعية في الأنظمة العربية « ضمن ندوة أزمة الديمقراطية في الوطن العربى ، ليماسول ـ قبرص ، ٢٦ نوفمبر ـ الاول من ديسمبر ١٩٨٣ ، ص ٢ وما بعدها ٠

والبحث على قيمته الا انه عندما أشار الى مفهوم « الشرعية الاسلامية »

قد اختزله في أحد أشكاله وصوره وهو مفهوم « البيعة » دون التطرق الى جوانب وأشكال أخرى للمفهوم ٠

وفي تأصيل مفهوم الشرعية في التصور الغربى انظر :

حسنين توفيق ابراهيم ، مشكلة الشرعية السياسية في الدول النامية ، رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٥م ، ص ١٣ ــ ٨٨ ٠

ومجموعة مصادر أخرى سنحيل اليها عند المقارنة بين المفهوم الوضعى للشرعية والمفهوم الاسلامى وتميز الأخير عن الأول ٠

(٣) فابن القيم يعرف في مقدمة كتابه : الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية على لسان ابن عقيل في الفنون « ٠٠ جرى جواز العمل في السلطة بالسياسة الشرعية انه هو الحزم ، فقال شافعى « لا سياسة الا ما وافق الشرع » فقال ابن عقيل : السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب الى الصلاح وأبعد عن الفساد ، وان لم يكن يصفه الرسول ولا نزل فيه وحى فان أردت بقولك الا ما وافق الشرع أى لم يخالف ما نطق ، فصحيح ، وان أردت : « لا سياسة الا ما نطق به الشرع » فغلط وتغليط للصحابة ، فقد جرى من الخلفاء الراشدين ما لا يجحده عالم بالسنن » ٠

ويؤكد الامام ابن القيم هذا المعنى من أن التشريع السياسى الاسلامى يضع بين يدى ولى الأمر سلطة تقديرية لتصريف شئون الدولة حسبما يقتضيه العدل والمصلحة شريطة ألا يخالف روح التشريع العامة ومقاصده الأساسية ولو لم يرد بهذه النظم والاجراءات نص خاص بكل منها ٠٠ « فاذا ظهرت امارات العدل وأسفر وجهه بأى طريق كان فثم شرع الله ودينه ، أى بناء على المصلحة المرسلة وقواعد التشريع والادلة الاجمالية ومقاصد التشريع العامة ٠ ثم ينتهى الى أن هذه (السياسة) القائمة على الاجتهاد بالرأى من أهله في استنباط الحلول والنظم الملائمة لمقتضيات كل عصر بمشاركة أهل الخبرة والتخصص العلمى في شؤون الحكم من الدين بل هى (العدل) بعينه حيث يقول :

« فلا يقال ان السياسة العادلة مخالفة لما نطق الشرع بل هى موافقة لما جاء به بل هى جزء من اجزائه ٠٠ وانما هى (عدل) الله ورسوله ظهر بهذه الامارات والعلامات ولو لم ينطق بها الشرع مادامت تفضى الى مقصوده من اقامة الحق وتحقيق العدل والتسط الذى ما أرسل الله تعالى الرسل وانزل الكتب السماوية الا لذلك) ٠

انظر :

ابن القيم ، الطرق الحكمية والسياسية الشرعية ، القاهرة : مطبعة

السنة المحمدية ١٩٥٣م ، ص ص ٤ - ٥ ، ١٣ - ١٤ .

هذا وقد ادرك المحققون من العلماء المحدثين ايضا هذه المعانى التى قامت عليها سياسة التشريع في الاسلام ، ذلك أن السياسة الشرعية جملة انما تعنى، « تعهد الامر بما يصلحه » ويؤكد هذا المعنى الامام ابن فرحون في بيان أن سياسة التشريع العادلة التى يتوصل بها الى مقاصد الشريعة يجب العمل بها لأنها أساس في اظهار الحق .

ذلك أن سياسة التشريع تقوم اساسا على فقه المصالح فيما لا نص فيه، من حيث قواعد وضوابط المصلحة المعتبرة بما يؤكد الاستجابة لما تقتضيه مصالح الامة والدولة في كل بيئة وعصر . واعتبارها المقاصد (القيم العليا) والمقصد الاعلى (التوحيد) التى تكمن وراء الصيغ والنصوص ويستهدفها التشريع ، جزئيات وكليات ، وهى سبب ومناط الالتزام السياسى من حيث هى قيم (عليا ثابتة مستقلة وانسانية وعالمية وخالدة) تتعلق بالفطرة وتتسم بالمعقولية والواقعية وامكانية التطبيق في اطار منضبط وتتعلق بسلطة الدولة التى انيط بها مهمة تحقيقها واقعا وعملا من خلال المصالح العامة وما تقتضيه من نظم واجراءات تضافرت على استنباطها الخبرة العلمية المتخصصة والتبصر بالنتائج الواقعة أو المتوقعة ، ومن هنا كانت تلك (القيم) أو الاصول الكلية والمقاصد العامة ، أساس الشرعية العليا للدولة وبما توجبه من التزام سياسى، وشرعية التدبير السياسى الواقعى ، ووجوب الطاعة والنصرة والولاء للسلطة شرعا من قبل الرعية في اطار التكافل السياسى والاجتماعى والاقتصادى .

ويعرفها ابن تيمية بقوله « .. فيها جوامع السياسة الالهية والايالة النبوية لا يستغنى عنها الراعى والرعية اقتضاها من أوجب الله نصحه من ولاة الامور ... واذا كانت الآية قد اوجبت اداء الامانات الى أهلها والحكم بالعدل فهذان جماع السياسية العادلة والولاية الصالحة » .

انظـر :

ابن تيمية ، السياسة الشرعية .. ، مرجع سابق ، المقدمة .

وفي مؤلف عبد الله جمال الدين يحقق مفهوم « السياسية الشرعية » رابطا اياه بحقوق الراعى وسعادة الرعية ، فالسياسة نوعان احدهما السياسة الظالمة وقد نهت الشريعة المطهرة عنها ، وثانيهما السياسة العادلة وهى التى تأخذ الحق من الظالم وتدفع المظالم وتردها الى اهلها وتزجر اهل الفساد وتوجب الشريعة المطهرة سلوكها وتعتمد عليها في اظهار الحق .. » .

وفصول الكتاب في مجملها تعبر عن فهم طيب لمفهوم السياسة الشرعية وارتباطه بقضية الشرعية .

انظـر :

عبد الله جمال الدين ، تعريب السياسة الشرعية في حقوق الراعى وسعادة الرعية ، مصر ، مطبعة الترقى ، ١٣٨هـ ، ص ٧ ومابعدها ٠

وفي تعريفات حديثة نسبيا غير منقطعة الصلة بتلك المعانى المبكرة يعرفها الاستاذ عبد الوهاب خلاف بأنها توافق ما أراده الفقهاء من « ٠٠٠ ان السياسة هى فعل شىء من الحاكم لمصلحة يراها وان لم يرد بذلك الفعل دليل جـزئى فالسياسية الشرعية على هذا هى العمل بالمصالح المرسلة التى لم يقـم من الشارع دليل على اعتبارها أو الغائها ، وغير الفقهاء أرادوا بها معنى عام ٠٠ وهو تدبير مصالح العباد على وفق الشرع ، ولما كان هـذان المعنيان غـير متباينين وبينهما صلة وثيقة ٠٠ فليس ما يمنع أن يراد بالسياسة الشرعية معنى يعم المعنيين ، وعلى هذا فعلم السياسة الشرعية علم يبحث عما تدار به شئون الدولة الاسلامية من القوانين والنظم التى تتفق وأصول الاسلام ، وان لم يقم على كل تدبير خاص ، فالسياسة الشرعية هى تدبير الشئون العـامة للدولة الاسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار مما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية ٠٠ متدبير هذه الشئون والنظر في أسسها ووضـع قواعدها بما يتفق وأصول الشرع هو السياسة الشرعية ٠

انظر في ذلك :

عبد الوهاب خلاف ، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الاسـلامية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية ، القاهرة : دار الانصار ، ١٩٧٧ ، صص ٤ ـ ٦ ومواضع أخرى ٠

قرب الى هذا الرأى :

عبد الرحمن تاج ، السياسة الشرعية والفقه الاسلامى ، القاهرة : مطبعة دار التأليف ، ١٩٥٣ ، ص ١٠ وما بعدها ٠

انظر ايضا في هذا المفهوم الموسع للسياسة الشرعية وعلاقته بقضية الشرعية :

د٠ فتحى الدرينى ، خصائص التشريع الاسلامى ٠٠ ، مرجع سابق ص ١٨٩ ومابعدها ٠

د٠ فتحى الدرينى ، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده ، بيروت ٠ مؤسسة الرسالة ، ط٣ ، ١٩٨٤ ، صص ١٠٥ ـ ١٠٦ ٠

د٠ فتحى عثمان ، الفكر القانونى الاسلامى ، القاهرة : مكتبة وهبة ، د٠ت ص ١٠٧ ٠

الصادق المهدى ، العقوبات الشرعية وموقفها من النظام الاجتماعى الاسلامى الخرطوم : مطبعة النور ، د٠ت أنظر مقدمة د٠ فتحى عثمان صص ١١ ـ ١٢ ٠

د٠ فتحى عثمان ، من اصول الفكر السياسى الاسلامى ٠٠ ، مرجع سابق ٠

د٠ حامد ربيع ، سلوك المالك ٠٠ ، مرجع سابق ، ط١ ، ص ٧٨ ٠

(٤) انظر : على عبد الرازق ، الاسلام واصول الحكم : دراسة ووثائق تحقيق : محمد عمارة ، بيروت المؤسسه العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٢م٠

(٥) انظر في هذا التوجه :

خالد محمد خالد ، من هنا نبدأ ، القاهرة : دار الفكر العربى ، ط٦ ١٩٥٢ ، صص ١٥٤ - ١٥٩ ، من الجدير بالذكر أن المؤلف عاد عن قوله بالفصل بين الدين والسياسة في كتابات كثيرة له لذا لزم التنويه للامانة العلمية٠

د٠ حسين فوزى النجار ، الاسلام والسياسة ، القاهرة : دار الشعب ١٩٧٨ ، المقدمة ٠

وقد تعرضت معظم الكتابات للرد على كتاب الشيخ على عبد الرازق سواء خصصت لذلك دراسة بأكملها او تعرضت لذلك في كتبها الخاصة بنظام الحكم في الاسـلام ٠

انظر على سبيل المثال :

الشيخ محمد الخضر حسين ، نقض كتاب الاسلام وأصـول الحـكم القاهرة : المطبعة السلفية ، ١٣٤٤هـ - ١٩٢٥م ٠

محمد بخيت المطيعى ، حقيقة الاسلام واصول الحكم ، القاهرة : المطبعة السلفية ، ١٣٤٤هـ ٠

محمد الطاهر بن عاشور ، نقد علمى لكتاب الاسلام وأصول الحكم ، القاهرة: المطبعة السلفية ، ١٣٤٤هـ ٠

د٠ محمد ضياء الدين الريس ، الاسلام والخلافة في العصر الحديث : نقد كتاب الاسلام واصول الحكم ، القاهرة : دار التراث ، ١٩٧٧م ٠

د٠ مصطفى حلمى ، نظام الخلافة في الفكر الاسلامى ، الاسكندرية : دار الدعوة ، ١٩٧٧ ، صص ٤ - ٧ ٠

انظر ايضا : المبحث القيم الذى عقده د٠ العوا في النظام السياسى الاسلامى مرجع سابق ، وعنوان المبحث (في الدين والدولة) صص ١٢٩ - ١٤٤ ٠

انظر ايضا : د٠ حازم عبد المتعال الصعيدى ، الاسلام والخلافة في العصر الحديث القاهرة : مكتبة الآداب ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م ، صص ٥٦ - ٧٤ ٠

(٦) أنظر : محمد متولى الشعراوى ، الشورى والتشريع في الاسـلام القاهرة : دار ثابت ، الكتاب الاول ، ديسمبر ١٩٨٠م ، ص ١٤ ٠

(٧) انظر في هــذا :

E.I.J. Rosenthal Political Thought in Medieval Islam, Cambridge University Press, 1958, PP. 8 - 9.

انظر : آية الله الخمينى ، من هنا المنطلق : مجموعة رسائل حيوية بيروت ـ الكويت ، دار التوحيد الاسلامى ، ط ٢ ، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م ، ص٧ ٠

انظر ايضا في هذا الفهم المتميز لمفهوم الدين في الرؤية الاسلامية واختلافه عن معناه في الحضارة الغربية :

Mohammad Aziz, The Nature of Islamic Political Theory Op. Cit, P. 2.

انظر كذلك في تعلق مفهوم الدين بالشرعية :

محمود محمد شاكر ، أباطيل واسمار ، مرجع سابق ، ص ٥١٨ ٠

انظر ايضا في العلاقة بين الدين والسياسة في التراث الاسلامى وتميز هذه العلاقة عن مثيلتها في المسيحية وما تتركه هذه العلاقة من دلالات وآثار على مستوى الفرد المؤمن بها ، وعلى مستوى المؤسسات الاجتماعية والسياسية :

H.A.R. Gibb, «Religion and Politics in Christianty and Islam», in, Islam and International Relations ; Edited by : J. Harris Practor, Fall Mall Press, U.S.A., 1965, PP. 3 - 23.

انظـر ايضا :

Ali Dissuki, Secularization., Op. Cit. PP. 49 - 55.

(٨) مهدى شمس الدين ، العلمانية ، الكويت : مكتبة الألفين ، ط ٢ ١٩٨٣ ، ص ٧ ٠

(٩) المرجع السابق ، ص ٨٤ ٠

(١٠) المرجع السابق ، صص ٨٠ ـ ٨١ ٠

وقارن ايضا :

د٠ محمد عمارة ، الاسلام بين العلمانية والسلطة الدينية ، القاهرة : دار ثابت : ١٩٨٢ ، ص ٥ ومابعدها ٠

(١١) انظر في هذه الرؤية تفصيلا :

أبو الاعلى المودودى ، الاسلام والمدنية الحديثة ، ط ٢ ، القاهرة ، دار الانصار ١٩٧٨م ص ص ١٨ ـ ٢٥ ٠

ابو الاعلى المودودى ، بين الدعوة القومية والرابطة الاسلامية ، القاهرة : دار الانصار ، ١٩٧٨م ، صص ٦٨ - ٦٩ ٠

احمد بهجت ، العلمانية ، الاهرام ، ٣/١/١٩٨٥م ٠

د٠ احمد كمال أبو المجد ، السلطة السياسية في الاسلام بين الحكم الدينى والعلمانية ، مجلة العربى ، الكويت ، العدد (٣٠٩) ، اغسطس ١٩٨٤م ٠

د٠ عبد المنعم النمر ، عزل الدين عن الحياة هو الجزء الخطير من مفهوم العلمانية ، الاهرام ، ٣/١/١٩٨٥ ٠

وقد سبقت الاشارة الى مفهوم العلمانية وما يتركه من آثار في الباب الاول من هذه الدراسة ٠

(١٢) انظر في تأصيل فكرة الحاكمية :

ابو الاعلى المودودى ، تدوين الدستور الاسلامى ، القاهرة : دار التراث العربى للطباعة والنشر ، د٠ت ، ص ١٨ ومابعدها ٠

أبو الاعلى المودودى ، الحكومة الاسلامية ، تعريب : احمد ادريس ، ط ٢ القاهرة : المختار الاسلامى ، ١٩٨٠ ، صص ٩١ - ١١٣ ٠

أبو الاعلى المودودى ، نظرية الاسلام السياسية ، بيروت : دار الفكر ١٣٨٨هـ ، ١٩٦٨م ، ص ٢٦ ٠

أبو الاعلى المودودى ، واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم : موجز تاريخ تجديد الدين واحيائه ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٧٥ ،

سيد قطب ، معالم في الطريق ، مرجع سابق ، ص ٥٤ ٠

د٠ على جريشة ، شريعة الله حاكمة ليس بالحدود وحدها ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٧م ، صص ٧ - ٢٤ ٠

هانى احمد الدرديرى ، التشريع بين الفكرين الاسلامي والدستورى القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٦ ، صص ١٨ - ٢٢ ، ١١٥ ومبعدها ٠

د٠ حورية توفيق مجاهد ، الفكر السياسى ٠٠ ، مرجع سابق ، ص ١٦٤ ٠

د٠ نيفين عبد الخالق ، المعارضة في الفكر السياسى الاسلامى ، رسالة دكتوراة منشورة ، القاهرة : مكتبة الملك فيصل الاسلامية ، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م ص٧٦ ومابعدها ٠

د٠ عبد المجيد النجار ، العقل والسلوك في البيئة الاسلامية ، تونس ٠ مطبعة الجنوب ٠ مدين ، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م ، صص ٥١ - ٥٤ ٠

الشيخ احمد محمد شاكر ، الكتاب والسنة يجب ان يكونا مصدر القوانين

في مصر . القاهرة : دار الكتب السلفية ، ١٩٨٦م ، ص ٩٢ - ١٠٢ .

الشيخ احمد بن حجر ، الحكم بغير ما أنزل الله والتحاكم الى غير شريعة الله ، مجلة الامة ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ... العدد (٢٨) يناير ١٩٨٣م ص ٦٠ ومابعدها .

قارن : -

د. احمد كمال ابو المجد ، الشورى والديمقراطية ورؤية الاسلام السياسية مجلة العربى ، الكويت ، العدد (٢٥٧) ، ابريل ١٩٨٠ ، صص ١٧ - ١٨ .

د. احمد كمال ابو المجد ، السلطة السياسية في الاسلام ، مجلة العربى الكويت ، العدد (٣٠٩) ، اغسطس ١٩٨٤ ، صص ٢٢ - ٢٤ .

د.محمد عمارة ، مكان الارادة الانسانية في الفكر الاسلامى السياسي العربى مجلة العربى الكويتية ، العدد (٢٢٠) ، مارس ١٩٧٧ ، ص ص ٥١ - ٥٢ .

د. محمد عمارة ، الحاكمية والديمقراطية في فكر المودودى ، مجلة العربى الكويت ، العدد (٢٩٩) ، اكتوبر ١٩٨٣ ، صص ١٢١ - ١٢٦ .

وقد صادف مفهوم الحاكمية منذ بداية طرحه تلبسا شديدا من جانب الخوارج والذين رأوا في الحاكمية مدخلا للاستغناء عن الامارة ، واختلط المفهوم في الزمن المعاصر بمفهوم الحاكمية - وذلك بربطه تعسفا « بالكهنوت » و « الحكومة الدينية » .

والمقارنة بين فكرة الحاكمية والسيادة أمر مهم ، حيث تفرض ضرورة مراجعة مفهوم السيادة الذى شاع في الفكر الغربى ، خاصة في الفقه الدستورى والتعامل الدولى في الواقع المعاصر .

أنظر في عرض طيب لنظرية السيادة في الفقه المعاصر وفي الرؤية الاسلامية : د. فؤاد النادى ، نظرية الدولة في الفقه السياسى .. ، مرجع سابق ، صص ١٧٩ - ٢٣٥ .

والمؤلف اذ يعرض لمجموعة من الاتجاهات مناقشا اياها في المبحث الذى عقده لـ « موقف الفقه الاسلامى من نظرية السيادة » الا أنه في تزكية الاتجاه الذى يميز بين مصدر السيادة ، ومن له حق ممارسة السيادة قد أجهد نفسه وكان من الممكن أن يحل هذا المشكل باستخدام « مصطلح الحاكمية » كبديل لمصطلح السيادة قرب الى هذا :

د. أبو المعاطى أبو الفتوح ، حتمية الحل الاسلامى ، تأملات في النظام السياسى الاسلامى ، القاهرة : مطبعة الجبلاوى ، ١٩٧٧ ، ص ٦٢ وما بعدها .

يؤكد ذلك الامام الشاطبى حيث يقول :

«٠٠فالشريعة هى الحاكمة على الاطلاق والعموم عليه وعلى جميع المكلفين ٠٠٠ وهى الطريق الموصل والهادى الاعظم ٠٠ وصار (النبى عليه الصلاة والسلام) الهادى الاول لهذه الامة ٠٠ حيث خصه الله دون الخلق بانزال ذلك النور عليه (فـ) حكم الوحي على نفسه ، حتى صار في علمه وعمله على وفقه ، فكان الوحي حاكما وافقا ، قائلا مزعنا ملبيا نداءه واقفا عند حكمه ٠٠٠ وحقيقة ذلك كله جعله الشريعة المنزلة عليه حجة حاكمة عليه ٠٠ واذا كان كذلك فسائر الخلق حريون بأن تكون الشريعة حجة حاكمة عليهم ٠٠ فالشرف اذا انما هو بحسب المبالغة في تحكيم الشريعة ٠٠٠ فأهل العلم أشرف الناس وأعظمهم منزلة ٠٠٠ ومن ذلك صار العلماء حكاما على الخلائق اجمعين قضاء أو فتيا وارشادا لأنهم اتصفوا بالعلم الشرعى الذى هو حاكم الحاكم ، فلزم من ذلك أنهم لا يكونون على الخلق الا من ذلك الوجه ، كما أنهم ممدوحون من ذلك الوجه أيضا فلا يمكن أن يتصفوا بوصف الحكم مع فرض خروجهم عن صوت العلم الحاكم اذ ليسوا حجة الا من جهته ، فاذا خرجوا عن جهته فكيف ينصور أن يكونوا حكاما ؟ هذا محال ٠٠٠ (فـ) لا يقال في الزائغ عن الحكم الشرعى حاكم ، بالشرع ، بل يطلق عليه أنه حاكم بعقله أو برأيه أو نحو ذلك ، فلا يصح أن يجعل حجة في العلم الحاكم لأن العلم الحاكم يكذبه ويرد عليه ٠٠٠ ثم نصير من هذا الى معنى آخر مرتب عليه ، وهو أن العالم بالشريعة اذ اتبع في قوله ، وانقاد اليه الناس في حكمه ، فانما اتبع من حيث هو عالم وحاكم بها ، وحاكم بمقتضاها لا من جهة أخرى فهو في الحقيقة مبلغ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، المبلغ عن الله عز وجل ، فيتلقى منه ما بلغ عن العلم بأنه بلغ ، أو على غلبة الظن بأنه بلغ لا من جهة (كونه) منتصبا للحكم مطلقا ، اذ لا يثبت ذلك لأحد على الحقيقة ٠ وانما هو ثابت للشريعة المنزلة ٠٠ بحيث اذا وجد الحكم في الشرع بخلاف ما حكم لم يكن حاكما ٠ اذا كان - بالفرض - خارجا عن مقتضى الشريعة الحاكمة ، ولذلك اذا وقع النزاع في مسألة شرعية وجب ردها الى الشريعة حيث يثبت الحق فيها لقوله تعالى :

(فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول) (النساء - ٥٩) ٠

فعلى كل تقدير لا يتبع أحد من العلماء الا من هو متوجه نحو الشريعة قائم بحجتها ، حاكم بأحكامها جملة وتفصيلا ، وأنه من وجد متوجها غير تلك الوجهة في جزئية من الجزئيات و فرع من الفروع لم يكن حاكما ولا استقام ان يكون مقتدى به فيما حاد فيه عن صوب الشريعة البتة ٠

٠٠٠ فالحاصل مما تقدم أن تحكيم الرجال من غير التفات الى كونهم وسائل للحكم الشرعى المطلوب شرعا ضلال ٠٠ وان الحجة القاطعة والحاكم الأعلى هو الشرع لا غيره ٠٠ » ٠

أنظر في هـذا :

الشاطبى ، الاعتصام ... مرجع سابق ، جـ ٢ ، ص ص ٣٣٨ ـ ٣٥٥ .

وقد أثبت الباحث هذا النص ـ على طوله ـ حتى يتبين كيف أن مفهـوم الحاكمية له تعلق بالشرع ويبين مفهوم السيادة الذى تعلق بالمعـانى الغربيـة والتى ارتبطت بالحاكمية للبشر ، وهو افتراق أساسى وجب التأكيد عليه ، اذ لا تكفى الاشارة الى أن السيادة لله والأمة نائبة عنه في ذلك حتى لا تختلط المعانى أو تلتبس الدلالات ، فينسى الاصل ويركز على النيابة دون مبرر .

قارن في هذا المقـام :

د. محمود عبد المجيد الخالدى ، قواعد نظام الحكم في الاسـلام ، مرجع سابق ، ص ص ٢١ ـ ٣٥ .

د. فتحى عبد الكريم ، الدولة والسيادة في الفقـه الاسـلامى ، دراسـة مقارنة ، ط ٢ ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٨٤ .

ولكن يبقى لمفهوم الحاكمية مكانته داخل المنظومة الاسلامية للمفـاهيم السياسية حيث يرتبط بحقيقة الاستخلاف . وهو ما لا يخلق أى نوع من التعارض بين حاكمية الشرعية وبين السلطة في الدولة الاسلامية ، كما يجعل الرأى القائل بأن الحاكمية تنتج نوعا من الحكومة الدينية (على النسق الغربى) أو حكم الكهنوت نوعا من التزيد والاعتساف في الربط بين أشياء لا ترتبط .

كما أن افتراض التلازم بين حاكمية الشريعـة وبين الاكراه الدينـى ، وفي المقابل التلازم بين العلمانية والحرية الدينية ، هو أمر يفتقـر الى المصداقيـة والتعميم غير الصحيح .

(١٣) هناك أحاديث كثيرة في الطاعة ، أنظر : النووى ، رياض الصالحين ، مرجع سابق ، ص ص ١٢٠ ـ ١٢١ .

عن ابن عمر رضى الله عنهما عن النبى (ص) قال « على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره الا أن يؤمر بمعصية ، فاذا أمـر بمعصية فلا سـمع ولا طاعة » متفق عليه .

وعنه قال كنا اذا بايعنا رسول الله (ص) على السمع والطاعة يقول « فيما استطعتم » متفق عليه .

.. وعن أبى هريرة (ر) قال ، قـال رسـول الله (ص) « عليك السمع والطـاعة في عسرك ويسرك ومنشـطك ومكرهك وأثره عليك » رواه مسـلم . عن عمران بن حصين قال قال رسول الله (ص) : « لا طاعة لمخلوق في معصـية الخالق » جزء من حديث رواه أحمد والحاكم . أنظر الامام أحمـد ، المسـند ،

بيروت : المكتب الاسلامى ، د٠ت ، جـ ١ ، ص ٤٠٩ ٠

العجلونى ، كشف الخفاء ، مرجع سابق ، جـ ٢ ، ص ٣٦٥ ٠

(١٤) النساء ـ ٥٩ ٠

(١٥) فالشرع اذ يلزم سائر الناس طاعته فيما ليس فيه معصية ولااقدام على محظور ومحرم ، فيجب أن يطاع في ذلك الباب ٠

« وهذا ما يختص به دون غيره لان الطاعة لا تجب على هذا الوجه الا له ممن لم يطعه فهو مخطأ وان كان مشاقا له فهو فاسق ، لانه ٠٠ قد لزمته للامه أمور لا يمكنه القيام بها الا غيره فلو لم نقل ان طاعة غيره له لازمة لم ينمكن مما ذكرناه ٠٠ » ٠

فأما اذا كان في المعصية قائما وجب مخالفته لأنه قد منع منه ومن الامر به فيجب المخالفة لا محالة » ٠

القاضى عبد الجبار ، المغنى في ابواب العدل والتوحيد ، مرجع سابق حـ٢ ، ق ٢ ، ص ص ١٦٤ ، ١٧٤ ٠

(١٦) يصنف الجاحظ حركة الطاعه ويجعل اولاها بالشرعية وفق مفهوم الشرعية في الرؤية الاسلامية تلك التى ترتبط بالديانة :

« والسلطان نفسه وان ملك رقاب الامة فالناس يختفون من جهة الطاعة بينهم ، منهم من يطيع بالرغبة ، ومنهم من يطيع بالرهبة ، ومنهم من يطيع بالمحبة ، ومنهم من يطيع بالديانة ، وهذه الاصناف ٠٠ افضلها طاعة الديانة ٠٠٠ » ٠

انظر : الجاحظ ، رسالة في النساء ، ضمن رسائل الجاحظ ، تحقيق : حسن النووى ، القاهرة : المطبعة الرحمانية ، ١٩٣٣م ، ص٢٧ ٠

قرب الى هذا قول ابن المقفع ان الملوك ثلاثة « ملك دين ، وملك حزم ، وملك هوى ، فامالملك الدين فانه اذا اقام للرعبة دينهم وكان دينهم هو الذى يعطيهم الذى لهم ، ويلحق بهم الذى عليهم ارضاهم ذلك وانزل الساخط منهم منزلة الراضى في الاقرار والتسليم ، واما ملك الحزم فانه تقوم به الامور ولا يسلم من الطعن والسخط ، وأما ملك الهوى فلعب ساعة ودمار دهر ٠٠٠ » ٠

انظر في ذلك : أبو القاسم ابن رضوان المالقى ، الشهب اللامعة في السياسة النافعة ، تحقيق : د٠ على سامى النشار ، الدار البيضاء : دار الثقافة ، ١٩٨٤ ص ٧٥ ٠

(١٧) وفي اعتبار الولاء خصيصة أساسية للرابطة السياسية الايمانية

وأن خصائصها الاخرى انما تشتق اساسا من هذه الخصيصة ٠

انظر تأصيل مفهوم الرابطة السياسية وأهم خصائصها ٠

(١٨) يبرز الجاحظ هذا الفهم الصحيح للشرعية من خلال الرضا المستند الى الديانة مؤكدا خروج ذلك عن حد الرضا النابع عن الهوى لا الديانة ، ومن ثم قد لا يسلم هذا النموذج من المعارضة « ٠٠٠ واذا كان النبى (ص) مع رجاحته على جميع الخلق لم يسلم على أمته من المستجيبين له فضلا على جاحديه والمنكرين له كان أبو بكر أجدر الا يسلم من رعيته ، ولقد قام رجل الى النبى (ص) فقال : والله يا محمد ما عدلت في الرعية ولا قسمت بالسوية وقال الله « ومنهم من يلمزك في الصدقات » ، وقال : « ان الذين ينادونك من وراء الحجرات » وخالفوا عليه في يوم الحديبية في نحر الهدى وحيث قالوا : « لا نعطى الدنية مرة بعد مرة في أمور كثيرة ، متلبس في طعن الطاعن دلالة اذا كان المطعون عليه كاملا فاضلا واجماع الناس كلهم على الصواب امر لا ينال »٠٠ ، ولكن اذا كانت الامة قد اطبقت على طاعة رجل على غير الرغبة ، والرهبة ثم لم يكن اغترارا ولا اغفالا فليس في شذوذ رجل أو رجلين دلالة على انتقاص امره وفساد شأنه » ٠

الجاحظ ، العثمانية ، تحقيق : عبد السلام هارون ، القاهرة : دار الكاتب العربى ، ١٩٥٥ ، صص ١٩٤ _ ١٩٥ ٠

(١٩) « ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى أهلها واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل ، ان الله نعما يعظكم به ان الله كان سميعا بصيرا ، يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولى الامر منكم ، فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الاخر ذلك خير وأحسن تأويلا ٠

(النساء : / ٥٧ _ ٥٩) ٠

(٢٠) محمد ابو القاسم حاج حمد ، العالمية الاسلامية الثانية ، ابو ظبى : دار المسيرة ، ١٣٩٩هـ ، ص ١٧١

وتؤكد معظم تفاسير القرآن هذه المعانى ومن أهمها ما يثبته الزمخشرى اذ يقول بمناسبة آية الطاعة انه « ٠٠٠ لما امر الولاة بأداء الامانات الى أهلها وان يحكموا بين الناس بالعدل امر الناس ان يطيعوهم وينزلوا على قضاياهم والمراد بأولى الامر منكم ، امراء الحق ، لان امراء الجور ، الله ورسوله بريئان انهم فلايعطفون على الله ورسوله في وجوب الطاعة لهم ، وانما يجمع بين الله ورسوله الامراء الموافقين لهما في ايثار العدل واختيار الحق والنهى عن اضدادهما

كالخلفاء والراشدين ومن تبعهم باحسان ، وكان الخلفاء يقولون اطيعوني ما عدلت فيكم فان خالفت فلا طاعة لي عليكم ، وعن ابى حازم ان مسلمة بن عبد الملك قال له : ألستم أمرتم بطاعتنا في قوله وأولي الامر منكم قال أليس قد نزعت عنكم اذ خالفتم الحق بقوله فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ·· (فان تنازعتم في شيء) فان اختلفتم انتم وأولي الامر منكم في شيء من أمور الدين ، فردوه الى الله ورسوله ، أي ارجعوا فيه الى الكتاب والسنة ، وكيف تلزم طاعة امراء الجور وقد جنح الله الامر بطاعة أولي الامر بما لايبقى معه شك وهو ان امرهم اولى بأداء الامانات وبالعدل في الحكم وامرهم آخرا بالرجوع الى الكتاب والسنة فيما اشكل وامراء الجور لا يؤدون امانة ولا يحكمون بعدل ولا يردون شيئا الى كتاب ولا سنة انما يتبعون شهواتهم حيث ذهبت بهم ، فهم منسلخون عن صفات الذين هم أولو الامر عند الله ورسوله وأحق أسمائهم اللصوص المتغلبة » ·

انظر في هذا :

الزمخشري ، تفسير الكشاف عن حقائق وغوامض التنزيل ، القاهرة : المطبعة البهية المصرية ، ١٣٤٣هـ ، جـ١ ، ص ٢١٠ ·

(٢١) انظر بصفة خاصة تأصيلا موفقا لمفهوم الطاعة :

د· محمد سليم العوا ، في النظام السياسي الاسلامي ، مرجع سابق صص ٢٤٩ ـ ٢٥٠ ·

أبو يعقوب الورجلاني ، العدل والانصاف في معرفة أصول الاختلاف سلطنة عمان : وزارة التراث القومي والثقافة ، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٤م ، جـ ٢ ص ٤٩ وما بعدها ·

د· محمد المبارك ، الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية ، بيروت : دار الفكر ، ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م ، صص ٢٤٥ ـ ٢٤٩ ·

Aziz, The Nature of Islamic Political Theory, Op. Cit, PP. 149 ff.

(٢٢) ان ما يقرره ابن جماعة مما اسماه البيعة القهرية ، لا يرى الباحث له مسوغا في هذا المقام والتى عرفها بأنها « ·· قهر صاحب الشوكة ، فاذا خلا الوقت عن امام فتصدى لها من هو اهلها ، وقهر الناس بشوكة وجنوده بغير بيعة أو استخلاف انعقدت بيعته ، ولزمت طاعته لينتظم شمل المسلمين وتجتمع كلمتهم ، ولا يقدح في ذلك كونه جاهلا أو فاسقا في الاصح ، واذا انعقدت الامامة بالشوكة والغلبة لواحد ثم قام آخر فقهر الاول بشوكته وجنوده وانعزل الاول وصار الثاني اماما ، لما قدمنا من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم ·· » ·

انظر : ـ

ابن جماعة ، مرجع سابق ، ص‌ص ٥٥ ـ ٥٦ ٠

والباحث في غنى عن أن يبين ضعف منطق هذا التكييف ، فبينما قرر في البداية أن البيعة القهرية تتم لمن يتصدى لها من أهلها ، اذا بابن جماعة يعقب (ولا يقدح في ذلك كونه جاهلا أو فاسقا ٠٠) فكيف يكون أهلا لها من تلك صفاته ٠

كذلك فان معيار الشوكة والقوة واتباع من غلب انما هو الفتنة بعينها ومدخلا للتفرق وعدم جمع شمل الأمة ٠

أنظر في شرعية تصرفات المستبد المتغلب وأحكام ذلك في :

سيف الدين عبد الفتاح ، الجانب السياسى لمفهوم الاختيار ، مرجع سابق ، ص ٤٥٨ ٠

أبو عبد الله الحسين بن الحسن الحليمى ، المنهاج في شعب الايمان ، فصل

« الامامة والواقع : ذكر أحكام المتغلبين » ، مجلة الفكر العربى ، العدد (٢٣) السنة (٣) ، بيروت : معهد الانماء العربى ، أكتوبر ـ نوفمبر ١٩٨١ ، ص ص ٢٢٨ ـ٢٢٩ ٠

د٠ صلاح الدين دبوس ، الخليفة توليته وعزله : اسهام في النظرية الدستورية الاسلامية : دراسة مقارنة بالنظم الدستورية الغربية ، الاسكندرية : دار الثقافة الجامعية ، د٠ ت ، ص ٨٨ وما بعدها ٠

(٢٣) يفرد الورجلانى بابا في كتابه لاختلاف الناس في الخروج على السلاطين الجورة وتولية عمالهم وهو باب قيم يتناول القضية بدراسة فاحصة أكد فيها أن « ٠٠٠ من حظره فقد أخطأ ومن أوجبه فقد أخطأ ، فالخروج عليهم ندب وهو أحد القربات الى الله عز وجل ون القيام بين ظهرانيهم مباح (وعلى هذا فهو) سائغ جائز وهو قربة الى الله عز وجل وجهاده على جورهم ومنكرهم من أعظم القربات وله شروط ٠٠٠ ألا ترى الى قول رسول الله (ص) وقد سئل ما أفضل الشهادة فقال : « كلمة حق يقولها أحدكم عند سلطان جائر يقتل عليها » ٠٠٠ وليس للجائرين من حرمة ما يمنع الخروج عليهم ٠٠٠ ولا طاعة الا في معروف لا في منكر كما قال عليه السلام انما الطاعة في المعروف وأما المعصية فلا نعمت عين ولم تكن طاعة من أطاعهم في طاعة الله بطاعة لهم » ٠

أنظر الورجلانى ، مرجع سابق ، ص ص ٤٩ ـ ٥١ ٠

قرب أيضا الى هذا الرأى ٠

د٠ عبد الكريم زيدان ، مرجع سابق ، ص ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧ ٠

أنظر أيضا في فقه الطاعة والخروج :

أبو عبد الله الحليمى ، المنهاج في شعب الايمان : فصل الامامة والواقع ـ ذكر حكام المتغلبين مجلة ـ الفكر العربى ، العدد (٢٣) ، السنة (٣) ، بيروت : معهد الانماء العربى ـ أكتوبر ـ نوفمبر ، ١٩٨١ ، ص ص ٢٣٠ ـ ٢٣٢ ٠

والخروج في هذا السياق غير البغى ، أنظر في هذا المعنى :

نجم الدين الطرطوسى « في ذكر أحكام البغاة والخوارج على السلطان » ،

ضمن كتاب « تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك » مجلة الفكر العربى ، العدد (٢٣) ، السنة (٣) ، معهد الانمء العربى ، أكتوبر ـ نوفمبر ١٩٨١ ، ص ص ٢٣٥ ـ ٢٣٧ ٠

سيف الدين عبد الفتاح ، الجانب السياسى ٠٠ ، مرجع سابق ، ص ٤٧٥ وما بعدها ٠

والباحث في هذا السياق لا يرى للقول « بانه اذا طرأ على الامام أو السلطان ما يوجب فسقه فالأصح أنه لا ينعزل عن الامامه بذلك ، لما فيه من اضطراب الاحوال ، بخلاف القاضى اذا طرأ عليه الفسق فالأصح أن ينعزل ٠٠٠ » أى سند ، فكيف يكون الانعزال في الولاية الأخطر منها أى الامام ، بينما هو في الولاية الأدنى(القاضى) ينعزل بالفسق ٠ فكيف يمكن انعزال القاضى منامام فاسق على شاكلته ، بل ربما يكون من فسق الامام أن يولى قضاة فسقة ، واذا كانت الطاعة موقوفة على الطاعة في غير معصية الله ، فهل فسق الامام ليس داخلا في حد « معصية الله » ٠

أنظر في هذا : ابن جماعة ، مرجع سابق ، ص ص ٥١ ـ ٥٢ ، ص ٧٢ ٠

قارن بهذا في خضوع الخليفة لمبدأ العزل : د٠ صلاح الدين دبوس، مرجع سابق ، ص ص ٤٥ ـ ٤٧ وقد قدم د٠ دبوس آراء طيبة في هذا المقام ٠

أنظر أيضا تلك الدراسة القيمة التى قدمها د٠ فؤاد النادى ، مبدأ المشروعية ٠٠ مرجع سابق ، ص ٦٣ وما بعدها ٠

(٢٤) عبد الله فهد النفيسى ، عندما يحكم الاسلام ، لندن : دار طه ، د٠ ت أنظر الفصل الخامس « الاسلام والخروج على الحاكم » ص ص ١٤١ ـ ١٥٣ ٠

أنظر في تأسيس مفهوم اشرعية وأثره عى مجمل النظرية السياسية :

Hamid Behzadi, The Principals of Legitimacy and Its Influence upon the Muslim Political theory, Islamic Studies Vol. X, No. 4, December 1971, PP. 270 - 290.

(٢٥) الحديد / ٢٥ ٠

(٢٦) أنظر في تميز مفهوم السلطة في ارتبـاطه بتأسيس الشرعيـة وفق الرؤية الاسلامية :

Muhammad Nazeer Kaka Khel, Legitimacy of Authority in Islam, Islamic Studies, Vol. XIX, No. 3, Autumn, 1980 PP. 167 - 182.

(٢٧) اعتمد البـاحث بصفة أساسـية ـ مع تصرف يسير ـ على بحث للدكتورة منى أبو الفضل الدولة الشرعية ، ضمن : مدخل منهاجى لدراسة النظم السياسية العربية ، مرجع سابق ، ص ص ٣٨ ـ ٣٩ ٠

(٢٨) اعتمد الباحث بصفة أساسية في مجمل هذه الرؤية المقارنة على بحث للدكتورة منى أبو الفضل حول الدولة الشرعية ، المرجـع السـابق ، ص ٤١ وما بعدهـا ٠

(٢٩) أنظر في تفصيل ذلك ٠

عمر التلمسانى ، الحكومة الدينية ، القاهرة : دار الاعتصام ، ١٩٨٥ ، ص ص ٧ ـ ٣٧ ، د٠ منى أبو الفضل ، المدخل المناهجى لتناول النظم العربية ، مرجع سابق ، ص ص ٤١ ـ ٤٢ ٠

(٣٠) أنظر في هذه المقارنة وابراز جوانب التميز : جمال البنا ، الحـكم بالقرآن وقضية تطبيق الشريعة ، القاهرة : دار الفـكر الاسـلامى ، ١٩٨٦ ، ص ص ٨ ـ ٩٧ ٠

جمال البنا ، سيادة القانون (رؤية لمضمون الحكم بالقرآن) ، د٠م٠ن ، مطبوعات الاتحاد الاسلامى الدولى للعمل ، د٠ت ، د٠ عدنان نعمد ، دولة القانون في اطار الشرعية الاسلامية ، بيروت : المؤسسة الجـامعية للدراسـات والنشر والتوزيع ، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م ، ص ص ١٢ ـ ٥٣ ، د٠ منى أبو الفضل ، المدخل المناهجى لتناول النظم السياسية العربيـة ، مرجع سـابق ، ص ص ٤٢ ـ ٤٣ ٠

(٣١) أنظر في تميز مفهوم الدوله الشرعية عن الدولة المدنية : د٠ محمد معروف الدواليبى ، الدولة والسلطة في الاسـلام ، القـاهرة : دار الصـحوة ، ١٩٨٤ ، ص ص ١٢ ـ ١٥٠ ٠ د٠ منى أبو الفضل ، المدخل المنهاجى ٠٠٠ ، مرجع سابق ، ص ص ٤٣ ـ ٤٤ ٠

(٣٢) أنظر في تميز دور العقيدة في الدولة الشرعية والدولة الأيدلوجية :
د٠ حامد ربيع ، القيم السياسية ٠٠٠ ، مرجع سابق ، ص ٢٧٣ وما بعدها
د٠ حامد ربيع ، سلوك المالك ٠٠٠ ، مرجع سابق ، جـ ١ ، ص ص ٢١٠ ـ ٢١١٠
د٠ منى أبو الفضل ، المدخل المنهاجى ٠٠٠ ، مرجع سابق ، ص ص ٤٤ ـ ٤٦ ٠

(٣٣) أنظر هذه التصنيفات بالاشارة اليها مباشرة أو بصورة غير مباشرة في التعرض لقضية الخروج على السلطة :

د٠ فؤاد النادى ، مبدأ المشروعية ٠٠ ، مرجع سابق ، ص ٢٥٨ وما بعدها ٠

د٠ عمر عبد الرحمن ، أحوال الحكام وأحكامهم ، القاهرة : الجماعة الاسلامية ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٣م ، ص ١٣ وما بعدها ٠

د٠ محمد رأفت عثمان ، رياسة الدولة في الفقه الاسلامى ، مرجع سابق ، ص ٣٨٧ وما بعدها ٠

د٠ نيفين عبد الخالق ، المعارضة ٠٠ ، مرجع سابق ، ص ٢٢٩ وما بعدها ٠

أنظر بصفة خاصة حكم الاستبدال :

ابن تيمية ، فتوى شيخ الاسلام في حكم من بدل شرائع الاسلام ، القاهرة : دار نافع ، د٠ت ٠

دون مؤلف ، حكم الطائفة المتنعة عن شريعة من شرائع الاسلام ، القاهرة : الجماعة الاسلامية ، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٣م ص ص ٢١ ـ ٣٧ ٠

(٣٤) في هذا المقام تجدر الاشارة الى ما عليه الجمهور من أن الايمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية من باب التدرج لا من باب التجزيىء والتبغيض ٠

أنظر في هذا :

ابن تيمية : الاعمال بالنيات ، تحقيق : عبد الله حجاج ، القاهرة : مكتبة ابن تيمية ، الايمان ، القاهرة : دار عمر بن الخطاب ، د٠ ت أنظر بصفة خاصة : التراث الاسلامى ، ١٩٨٠ . ص ٣٢ وما بعدها ، ص ص ٤٤ ـ ٤٥ ، ص ٢٨٣ وما بعدها (في مراتب الايمان) ٠

ابن تيمية ، العقيدة الواسطية ، القاهرة ، مكتبة الايمان ، ١٩٨٣ ص ص ١٨ ـ ١٩ ٠

ابن تيمية ، الواسطة بين الخلق والحق ، القاهرة ، المطبعة السلفية ، ط ٢ ، ١٤٠٠هـ ـ ص ٢١ ٠

ابن رجب ، جامع العلوم والحكم ، القاهرة : مصطفى البابى الحلبى ، ط٥ ، ١٤٠٠ هـ ١٩٨٠م ، ص ١١٥ ومابعدها ٠

علی بن محمد ابی العز الحنفی ، مختصر شرح العقیـدة الطحاویة ٠٠ ، مرجع سابق ، ص ص ١٩١ ـ ٢٠٧ ٠

ویستند هؤلاء الی الآیات القرآنیة التی تعرضت للایمان والهدی بالزیادة والنقصان « واذا تلیت علیهم آیاته زادتهم امانا » (التوبة / ١٢٤) « فأما الذین آمنوا فزادتهم ایمانا وهم یستبشرون وأما الذین في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الی رجسهم » (التوبة ١٢٤ ـ ١٢٥) ٠ « والذین اهتدوا زادهم هدی وآتاهم تقواهم » (محمد / ١٧) بینما رفض هؤلاء في الوقت ذاته أن یکون الایمان قولا بلا عمل مثلما قالت المرجئة . فالتمییز بین المستویین لا یعنی بحال التجزییء أو التبعیض کما لا ینفي بالطبع تکاملهما وتفاعلهما ، ومن ثم کانت الشرعیة تزید وتنقص (تتدرج) شأنها شأن الایمان ولا تتجزأ ٠

(٣٥) قد یحتج البعض علی جواز التبعیض لأحکام الاسلام بالنزول المنجم للقرآن وأسباب نزوله ذلك أن التوجیهات کانت تتنزل وحیـا بحسب حاجـة الجماعة الیها وبما تتطلبه المرحلة التی تعیشها الجماعة ٠

وهذه القاعدة لا تحتاج الی کثرة أدلة لوضوحها ٠ فقـد قال تعـالی : « وقرآنا فرقناه لتقرأه علی الناس علی مکث ونزلناه تنزیلا » (الاسراء / ١٠٦) وهو أمر علی صحته وضرورة اعتباره وتدبر حکمه وأحکامه (النزول المنجـم وأسباب النزول) فان الاستدلال من ذلك علی جواز التبعیض هو أمر لا یجد سندا أو دلیلا شرعیا ، ذلك أن القاعدة تختلف الیوم بالنسبة للامة الاسلامیة ، حیث أن التوجهات الربانیة قد اکتملت والسنة النبویة قد تکاملت وبقیت وأصبح المسلم أو الجماعة الاسلامیة مطالبین بکل هذه التوجیهات الربانیـة والسنة النبویة کاملة دون تبعیض ، لأن أحکام الاسلام ترفض تبعیضه ، قال تعالی : « أفتؤمنون ببعض الکتاب وتکفرون ببعض فما جزاء من یفعـل ذلك منکم الا خزی في الحیاة الدنیا ویوم القیامة یردون الی أشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون ، أولئك الذین اشتروا الحیاة الدنیا بالآخرة فلا یخفف عنهم العذاب ولا هم ینصرون » (البقرة / ٨٥ ـ ٨٦) ٠٠ وقال تعالی « ان الذین ارتدوا علی أدبارهم من بعد ما تبین لهم الهدی ، الشیطان سول لهم وأملی لهم، ذلك بأنهم قالوا للذین کرهوا ما نزل الله سنطیعکم في بعض الأمر والله یعلم اسرارهم » (محمد / ٢٦) ٠

والذی یمکن أن یشار الیه أن الفرد أو الجماعة في الامة الاسلامیة یمکن أن یأخذ من أحکام الاسلام بحسب ما تقتضیه أحواله وموقعه في الحیاة وتطوره فیهـا شریطـة أن یؤمن ذلك الفـرد أو تلك الجمـاعة بکل أحـکام الاسـلام واستمراریتها وأن یظهر ذلك الایمان من خلال المشارکة الفعالة في کل ما یخصه من أحکام الاسلام ، فهناك أحـکام تخص الفـرد المسـلم تختلف باختـلاف

حالاته ··· ولكن هنناك أحكام اسلامية عامة تلزم كل مكلف من المسلمين ··· وكذلك الجماعة الاسلامية بحكم كونها جماعة مطالبة بكافة الاحكام الاسلامية ··· وحينئذ فان أخذهم بأحكام المرحلة الاولى مثلا وتاجيلهم أحكام باقى المراحل لا يعتبر تبعيضا لأحكام الاسلام بل اقتداء بالرسول في سيرته ودعوته المباركة ·

وخلاصة الامر أن الفرد المسلم أو الجماعة المسلمة موقعهما ومرحلتهما الحياتية هما اللذان يحددان ما يخصهما من الاحكام دون غيرها · وأنه يتوجب عليهما الايمان بباقى أحكام الاسلام وأن يستعد كل واحد منهما للعمل بتلك الأحكام ·

فالأحكام الاسلامية تنقسم باعتبار الماهية والكيفية الى قسمين : احدهما : ماهية تلك الاحكام ، ثانيهما · كيفية تنفيذ تلك الأحكام ، وهذان القسمان ينقسمان باعتبار الفاعل الى قسمين أيضا : أحدهما : أحكام خاصة بالمسلم كفرد في الامة الاسلامية ، ثانيهما : أحكام خاصة بالجماعة ، كجماعة من الامة الاسلامية ·

وفي اطار فقه فرض الوقت وفقه الحال والواقع يتحدد فقه المراحل وفقه الأولويات الذى لا يعنى تبعيضا بل ترتيبا وتدرجا وتكاملا في الوقت ذاته كأمور تتعلق في مجملها بكيفية تنفيذ تلك الاحكام ·

أنظر تأصيل ذلك الرأى :

حسين بن محمد بن على جابر ، الطريق الى جماعة المسلمين ، مرجع سابق ، ص ص ١٣٩ _ ١٤٥ ·

أما المقصود بالتجزؤ في هذا المقام فهو اعتبار الجزء في اطار الكل ورد الفرع الى الاصل باعتبار ذلك ضمن أصول الرؤية المنهاجية الاسلامية ·

وهوتجزؤ قد تفرضه متطلبات الدراسة النظرية أو « ·· ضرورة وقوع (الأمر) جزئيا مشخصا ، فذلك من لوازم الواقع ، لا أنه مقصود الأمر ·· » ·

أنظر : ابن القيم ، اغاثة اللهفان من مصايد الشيطان ، تحقيق ، محمد حامد الفقى الاسكندرية : دار العدل ، د· ت ، ج ٢ ، ص ١٠٠ ·

أنظر ما قدمه الباحث في هذه الدراسة حول كلية الاسلام كضابط منهجى لدراسته ·

أنظر في رفض تشطير الاسلام أو تبعيضه : د· محمد بن سعد الشوير ، تطبيق الشريعة طريق الأمن والعزة ، القاهرة : دار الصحوة ، ١٤٠٧هـ _ ١٩٨٧م ، ص ص ٥ _ ٦ ·

(٣٦) ذلك أن الله تعالى وضع هذه الشريعة حجة على الخلق كبيرهم

وصغيرهم مطيعهم وعاصيهم • برهم وفاجرهم ، لم يختص الحجة بها احدا دون أحد • أنظر : الشاطبى ، الاعتصام •• ، مرجع سابق ، جـ ٢ ، ص ٣٣٨ •

(٣٧) أنظر في ذلك الفصل الخاص بمنهاجية التغيير في الرؤية الاسلامية •

(٣٨) انظر التوبة وجوبها وعلاماتها واقسامها وشروطها وفوائدها •

ابن تيمية ، التوبة ، تحقيق : عبد الله حجاج ، القاهرة : مكتبة التراث الاسلامى ، د•ت ، ص ٥ ومابعدها •

مجدى بن فتحى السيد ، التوبة النصوح ، طنطا : مكتبة الصحابة ١٤٠٦هـ ، ص ١١ ومابعدها •

وللتوبة ثلاثة شروط : الاقلاع عن المعصية ، ان يندم على فعلها ، ان يعزم الا يعود اليها ابدا •

انظر : النووى ، رياض الصالحين •• ، مرجع سابق ، ص ٦ ومابعدها •

(٣٩) محمود الشربينى ، تاملات في الشريعة الاسلامية ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٧ ، صص ٢٧ - ٢٩ •

(٤٠) استقى الباحث هذا التمييز بين الرجوع الى الشرع افتقارا واستظهارا مما اورده الشاطبى من « •• أن أخذ الادلة على الاحكام يقع في الوجود على وجهين :

أحدهما : أن يؤخذ الدليل مأخذ الافتقار ، واقتباس ما تضمنه من الحكم ليعرض عليه النازلة المفروضة ، لتقع في الوجود وعلى وفاق ما أعطى الدليل من الحكم : أما قبل وقوعها فبأن توقع على وفقه ، واما بعد وقوعها فليتلافي الامر ويستدرك الخطأ الواقع فيها بحيث يغلب على الظن أن يقطع بأن ذلك قصد الشارع ، وهذا الوجه هو شان اقتباس السلف الصالح الاحكام من الادلة •

والثانى : أن يؤخذ مأخذ الاستظهار على صحة غرضه في النازلة العارضة ان يظهر بادىء الرأى موافقة ذلك الغرض للدليل من غير تحر لقصد الشارع ، بل المقصود منه تنزيل الدليل على وفق غرضه ، وهذا الوجه هو شأن اقتباس الزائغين الاحكام من الادلة •

ويظهر هذا المعنى من الآية الكريمة : « فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله » • (آل عمران / ٧) • فليس مقصودهم الاقتباس منها ، وانما مرادهم الفتنة بما يهواهم ، اذ هو السابق المعتبر ، وأخذ الادلة فيه بالتبع ليتكون لهم حجة في زيغهم (والراسخون في العلم) ليس لهم هوى يقدمونه على أحكام الادلة فلذلك (يقولون : آمنا به كل

من عند ربنا) (آل عمران / ٧) ويقولون (ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا) (آل عمران / ٨) فيتبرؤن الى الله مما ارتكبه أولئك الزائغون ، فلذلك صار أهل الوجه الاول محكمين للدليل على أهوائهم ، وهو أصل الشريعة ، لأنها انما جاءت لتخرج المكلف عن هواه ، حتى يكون عبدا لله ، وأهل الوجه الثانى يحكمون أهواءهم على الادلة ، حتى تكون الادلة في أخذهم لها تبعا ‥ » ٠

أنظر : الشاطبى ، الموافقات ‥٠ ، مرجع سابق ، جـ ٣ ص ص ٧٧ ـ ٧٨ ٠

والرجوع للشرع بمآخذ الاستظهار أشكال وصور أهمها :

ـ مناقشة الفروع دون ردها الى الاصول « فالواجب ‥ أن يبدأ بتعليم الاصول قبل الفروع ، وأن يثبت قواعد البنيان قبل أن يرفع شواهق الاركان ومن عرف معانى لاصول عرف كيف يبنى عليه الفروع ، ومن لم يعرف حقيقة الاصول كان حريا أن تخفى عليه الفروع ‥ » ٠

أنظر : أبو محمد عبد الله بن محمد بركة ، كتاب التعارف ، سلطنة عمان: وزارة التراث القومي والثقافة ، ١٩٨٣م ، ص ٤ ٠

ـ أخذ الادلة مأخذ الهوى والشهوة (والمصلحة) لا مأخذ الانقياد تحت أحكام الله ، ‥٠ وذلك بصرفه عن مقتضاه في الظاهر المقصود ويتأول على غير ما قصد فيه ‥ فاذا غلب الهوى أمكن اقتياد الفاظ الادلة الى ما أراد منها ، والدليل على ذلك انك لا تجد مبتدعا ممن ينسب الى الملة الا وهو يستشهد على بدعته بدليل شرعى فينزله على ما وافق عقله وشهوته » ٠
أنظر بتصرف يسير من الباحث :.

الشاطبى ، الاعتصام ‥ ، مرجع سابق ، جـ ١ ص ص ١٣٤ ـ ١٣٥ ٠

ـ ترك اتباع المعظم الى اتباع الاقل المتشابه الذى لا يعطى مفهوما واضحا ابتغاء تأويله ‥ ، المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ١٤٣ ٠

ـ التحسين والتقبيح فهو عمدتهم الاولى وقاعدتهم التى يبنون عليها الشرع فهو المقدم في نحلهم بحيث لا يتهمون العقل ، وقد يتهمون الادلة اذا لم توافقهم في الظاهر حتى يردوا كثيرا من الادلة الشرعية ٠ المرجع السابق جـ١ ، ص ١٤٤ ٠

ـ التعلل بمتابعة الآباء . والاستقامة لما عليه أهل عصرهم ، والتصميم على اتباع العوائد وان فسدت أو كانت مخالفة للحق ٠

المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ص ١٥٨ ـ ١٦١ ، ١٦٤ ـ ١٦٥ ، جـ ٢ ، ص ص ١٨٠ ـ ١٨٢ ٠

ـ والفتوى للسلطان وفق هواه ، والتفتيش في الشرع والفقه عن أوهن

دليل بما يوافق هوى السلطان « ٠٠ يخشى السلاطين لنيل ما عندهم أو طلبا للرياسة ، فلابد أن يميل مع الناس بهواهم ، ويتأول عليهم فيما أرادوا حسبما ذكره العلماء ونقله الثقاة من مصاحبى السلاطين » ٠

أنظر : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٧٦ ٠

ـ الاحتجاج بالضرورة ، أو الاكراه للخروج عن حد الشرع وتطبيق الاحكام دون التحقق من معناها أو التحقق من شروطها ، فليس كل من ادعى الضرورة يسلم له ٠

وهبه الزحيلى ، نظرية الضرورة الشرعية ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط ٣ ، ١٩٨٢ ، ص ٨ ٠

ـ مخالفة الاصل بنوع من التاويل هو فيه مخطىء ، بأن يضم الاسم على غير مواضعه أو على بعض مواضعه أو يراعى فيه مجرد اللفظ دون اعتبار المقصود أو غير ذلك من أنواع التأويل ٠

الشاطبى ، الاعتصام ٠ ، مرجع سابق ، جـ ٢ ، ص ٢٨٦ ٠

عبد الغنى بن اسماعيل النابلسى ، العقيدة الصحيحة في الله ، القاهرة : دار المسلم ، ١٩٨١ ، ص ١٨ ٠

وغير ذلك كثير من صور الاستظهار أهمها على الاطلاق وموضع اهتمام الباحث في التحليل هو الرجوع من جانب السلطة السياسية وفقهاء السلطان للشرع رجوع الاستظهار ٠

(٤١) من الجدير بالذكر أن تحديد « الحقبة العلمانية » زمانا يمثل اشكالا ، خاصة اذا ركزنا على أهم معانى مفهوم العلمانية والذى ينصرف الى فصل الدين عن الحياة ٠

ذلك أن قضية الانفصام بين الدين والحياة ليست وليدة الحقبة العلمانية بل هى سابقة عليها تاريخيا ، وذلك مز خلال الانحراف الذى حدث في الامة الاسلامية على حقيقة الرؤية الاسلامية ٠

ومن ثم فقد يرى البعض أن الباحث في اعتماده في التحليل على مفهوم الحقبة العلمنية وتحديده الزمنى القريب نسبيا والذى يرتبط بالحملة الفرنسية على مصر انما ينحاز مسبقا الى التوجه الذى يرى رد كل ما هو حادث في الواقع العربى المعاصر منمفاسدومعايب الى تلك الحقبة ، متجاهلا الميراث التاريخى السابق لها في انحراف الحركة عن الرؤية الاسلامية الاصلية ٠

أنظر في هذا :

مهدى شمس الدين ، مرجع سابق ، ص ص ٨٣ ـ ٩٤ ٠

والباحث اذ يؤكد عى استخدام هذا المفهوم « الحقبة العلمانية » بحده

الزمنى ، الا أنه لايهمل بحال حقيقتين أساسيتين تسهمان في فهم هذه القضية وحل هذا الاشكال على أساس منهجي يستند في تحليله الى أصول الرؤية الاسلامية ٠

ـ الحقيقة الثانية ـ رغم تبنى التحليل السابق ، نؤكد على ضرورة مطلقا أن الفصل بين الدين والحياة والانحراف عن مقتضيات الشرع يعود في بدايته الى تلك الحقبة ، بل ان هذا الانحراف يمتد كميراث تاريخى ، قد يختلف بصدد تحديد بدايته الزمنية ، ولكنه في حقيقة الامر قد ظل يتراكم بحيث هيأ الواقع العربى والاسلامى بوجه عام لتقبل مفهوم العلمانية في ظل ظروف تاريخية معينة سواء على مستوى السلطة أو العلماء أو الرعية والجماهير ٠

خلاصة القول اذا أن الانحراف قد بدأ بصورة مبكرة تسبق هذه الحقبة العلمانية ٠

ـ الحقيقة الثانية ـ رغم تبنى التحليل السابق ، نؤكد على ضرورة التمييز بين الحقبة العلمانية وما قبل تلك الحقبة من حيث الاحتكام الى الشرع (الشرعية الاسلامية) ، فالانحراف عن مقتضى الشرع في الحركة يختلف حكما وآثارا عن الانفصال الذى تزكيه العلمانية وترسخه في الحقبة الزمنية الاخيرة، حيث يضيف تبنى مفهوم العلمانية وتاسيس المجتمع السياسى على قاعدة منه تاكيد انفصال الدين عن حركة الحياة اعتقادا وحركة ، وهو ما يعد انكارا لصلاحية الشريعة وحاكميتها لحركة الحياة وذلك قياسا على الحضارة الغربية في مفاهيمها وخبرتها ٠

وبناء على هاتين الحقيقتين فان الاستناد في التحليل على مفهوم الحقبة العلمانية وواقع الاستبدال الذى تعلق بها أمر يسنده الدليل ، الا أن هذا لا يعنى الوقوف بفقه الواقع عند حد هذه الحقبة بل يجب أن يستند الى تحقيق هذا الفقه للواقع بكليته وبامتداداته التاريخية ، مع ضرورة تقصى مواطن الانحراف في الامة وأسبابه ، وما أدى اليه ذلك من التهيئة لواقع الانفصام ـ ولو نسبيا ـ بالدين عن حركة الحياة ٠

كما أنه يجب أن نلفت النظر الى أنه رغم تبنى الباحث لمفهوم « الحقبة العلمانية فان هذا لا يعنى بحال أن الاسلام كان غائبا تماما أو أنه فقد تأثيره ، أو أن هذه الحقبة تنتمى الى العلمانية كلية ، فالحقيقة الاساسية التى توجه النظر اليها أن غلبه تيار معين (التيار العلمانى) نتيجة ظروف تاريخية متراكمة ومواتية ، واستخدامه امكانات توفرت لديه حتى استطاع أن يحكم عملية السيطرة العلمانية ، ان هذا لا يعنى ـ في حقيقته ـ سوى غلبة هذا التيار وتمكنه من السيطرة في « حقبة تاريخية أو زمنية » ، ولا يعنى بحال نفى وجود التيار الاسلامى ، بل ان هذه السيطرة قد تولد رد فعل يقوى وجود التيار الاسلامى بشكل ناضج وفعال في محاولة منه لمواجهة هذا التيار العلمانى

وغلبته ، في محاولة لوقف سيطرته ، فتبنى تسمية الحقبة العلمانية لا يعني الا الاشارة الى السيطرة والتغلغل العلماني ٠

(٤٢) تتوائم فكرة « مفترق الطرق » مع اعتبار « الابتلاء كحال ملازم للشرعية » ، كما يتواءم هذا وذاك مع فكرة (المخرج) (وتوبة النظام) بحيث تشكل كل هذه الافكار وما ترتبط به من قضايا نسقا تحليليا هاما لقضية الشرعية في الواقع العربي المعاصر ٠

وفكرة مفترق الطرق تشير اليها كثير من الآيات القرآنية من أهمها قوله تعالى : « قل أندعوا من دون الله ما لا ينفعنا ولا يضرنا ، ونرد على أعقابنا بعد اذ هدانا الله ، كالذى استهوته الشياطين في الارض حيران ، له أصحاب يدعونه الى الهدى ائتنا ، قل ان هدى الله هو الهدى وأمرنا لنسلم لرب العالمين » (الانعام / ٧١) ٠

« ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا » (النساء / ١١٥) ٠

وقوله تعالى : « ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله » (الانعام / ١٥٣) ٠

أنظر في الاشارة الى فكرة مفترق الطرق :

محمد الحسني ، الاسلام الممتحن ، القاهرة : المختار الاسلامي ، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م ، ص ص ١٨ - ٢٤ ٠

محمد أسد ، الاسلام في مفترق الطرق ، ترجمة : عمر فروخ ، القاهرة : دار الاعتصام ، د٠ت ، ص ١١ - ١٣ ٠

وافتراق الطرق ليست الا حالة ابتلاء وامتحان تفترض العمل والاستمساك بالشرع فالابتلاء وفق هذا التصور يفوق مفهوم الازمة كما يجعلها أحد أشكاله وليس الشكل الوحيد ، فهو يعتبر الفرد والجماعة والامة في حالة ابتلاء مستمرة اهتمام دائم في كل الظروف ولا شك أن منها ظرف الازمة ٠

كما يزكى هذا المفهوم التدبير لفحص وتفحص عناصر الابتلاء واجرائه في المنشط والمكره ، وفي الخير والشر ليعبر بذلك عن حالة دائمة لا موقوته بظروف الازمة ، وهى حالة تجعل من مراقبة تطبيق شرع الله وانجازه موضع أهتمام دائم في كل الظروف ولا شك أن منها ظروف الازمة ٠

انظر في مفهوم الابتلاء وتميزه بالديمومة والاستمرار :

كما يزكى هذا الفهم التدبير لفحص كل حالة وتفحص عناصر الابتلاء واجرائه على مقتضياته كما يحدد طريق الخروج من الابتلاء كحال دائم ملازم للمؤمن والامة محددا اياه بسلوك طريق الايمان والتقوى ٠

ابن القيم ، حكمة الابتلاء ٠٠ ، مرجع سابق ، ص ص ٥ ـ ٨ (المقدمة) ، ص ٣٨ وما بعدها ٠

ابن القيم ، اغاثة اللهفان ٠٠ ، مرجع سابق ، جـ ٢ ، ص ص ١٥٨ ـ ١٩٥٠

الترمذى ، مرجع سابق ، ص ١١١ ـ ١١٢ ٠

ابن رجب ، مكفرات الذنوب ودرجات الثواب ودعوات الخير ، القاهرة : مكتبة التراث الاسلامى ، ١٩٨٢ ، ص ٧٩ ٠

أنظر في مفهوم التدبير المحمود وتعلقه بالابتلاء وبالالتزام بشرع الله :

ابن عطاء السكندرى ، التنوير في اسقاط التدبير ، تحقيق : موسى محمد على ـ عبد العال أحمد العرابى ، القاهرة : دار التراث العربى ، ١٩٧٣م ، ص ١٣١ ـ ١٣٢٠

والمخرج يرتبط بحال الابتلاء وهو قرين للتقوى والايمان وما يعنيه ذلك من تطبيق شرع الله وارساء حاكميته « ومن يتق الله يجعل له مخرجا » (الطلاق / ٢) ٠

(٤٣) أنظر في ضوابط الضرورة الشرعية كمدخل للتفكير بالظواهر السياسية المختلفة رسالتى للدكتوراة ، مرجع سابق ، ص ٢٩٧ وما بعدها ٠

(٤٤) من الجدير بالاشارة في هذا المقام ان « التبعية » واحكام حلقتها لا يتأتى الا من خلال شرط التبعية الفكرية ، ومن ثم فان عملية التبعية لا يمكن اختزالها فحسب في الاحتلال العسكرى والتحكم السياسى والهيمنة الاقتصادية ، وهذا السياق الذى يقتصر في فهم التبعية عن فهم كل أبعاد تلك العملية لأنه يحصرها في الجوانب العسكرية والسياسية والاقتصادية فقط، ومن ثم يغفل البعد الثقافي الذى يولد العجز الشامل من جهة أخرى يحتاج الى مراجعة حقيقية ، يجب أن تعيد جانبها الثقافي والبعد الحضارى أهميته في التحليل لأنه الأخطر والاشد فاعلية ، ولأنه يجعل الخارج المتمثل في (الغرب) يدخل العقول ، فيعهد الى ابعاد الاسلام كعقيدة وثقافة وحضارة ونهج حياة واحلال أفكار الغرب وأيدلوجياته وثقافاته وحضارته ونهج حياته وأنماطه المعيشية ، وهذا يقوم بدوره بعملية تحطيم لأساسيات استقلال الامة ووحدتها وهويتها وقدرتها على الاصلاح ، والقاء الامة في حضان التبعية لأنماط الحياة الغربية فتصبح معايير الغرب وقيمه على اختلافها وتناقضها تشكل المرتكز والمنطلق وذلك بالنسبة الى مختلف مجالات الحياة ، بحيث تصبح الهيمنة شاملة تتعدى تلك للجوانب العسكرية والسياسية والاقتصادية ٠

واذا كان هذا الوضع هو الذى يشكل أهم احتجاج تستند اليه النظم في تأكيد وقوع الاكراه الخارجي عليها ، وتستند اليه في تكييف حالة الضرورة التى تعيشها كأحد أسباب القعود عن تطبيق الشرع وتأكيد حاكميته في كافة

المناحى والبدء في ذلك ، فان هذا الاحتجاج لو سلم بصحته - وهو غير ذلك - يتناسى فضلا عن أولوية الحفاظ على الدين في سلم المقاصد الشرعيـة ، فانه يتغافل كذلك عن ضرورة التفكير في الخروج من دائرة التبعية وتأكيد الهوية ، وهذا وذاك لا يتأتى الا بالتميز العقيدى وما يتبعه من تطبيق الشرع كحركة حيـــاة ٠

فليس من المصادفة أنه عندما اجتاح الغـرب بقـواته العسـكرية الدول العربية والاسلامية وأحكم قبضته السياسية عليها راح يعمل على تحطيم كل مقوماتها الاساسية التى تشكل استقلالا عنـه وبديلا له ٠ فأقـام مدارسـه وكلياته التبشيرية والعلمانية وجامعاته الحديثة لكى يخرج جيشا من المثقفين الموالين له ممن يسلخون عن ثقافة الاسلام ويتبعون ثقـافة الغرب ٠٠٠ وكان الغرب يريد من هؤلاء أن يبنوا دولة التبعية حتى لو أنهم وقفوا سياسيا ضد الاستعمار - ويقيموا مختلف مؤسسات التبعية ٠

وليس من قبيل المصادفة كذلك أن تنتشر مدرسـة التبعية بتشجيع من الجماعة الفكرية في الغرب رغم بدايتها في أمريكا اللاتينية ، لأنها ما زالت بعد تنظر للتبعية كعملية جزئية يغلب على فهمها عنصر الاقتصاد ٠

أنظر في هذه الافكار :

منير شفيق ، الاسلام في معـركة الحضـارة ، مرجـع سـابق ، ص ص ١٩٥ - ٢٠٠ ٠

قارن برآية مدرسة التبعية في :

د٠ حورية مجاهد ، الاستعمار كظاهرة عالمية ٠٠ ، مرجع سابق ، ص ١٣٦ وما بعدها ٠

ومن ثم تعد القابلية للاستعمار هى أساس للاستعمار أو بمعنى آخر فان القابلية للتبعية هى أساس التبعية ، الى الحد الذى يمكن أن نعتبر مسـالة التبعية اختيارا للتبعية في جوهرها على الرغم مما تبدو في ظاهرها وكأنها حالة مفروضة يشوبها الاكراه ٠

وان تغيير حال التبعية هو بالمقابل اختيار يستند في تأسيسه الى الرآية الاسـلامية للتغيير « ان الله لا يغير مـا بقـوم حتى يغـيروا ما بأنفسـهم » (الرعد / ١١) ٠

أنظر في هذا الفصل الخاص بمنهاجية التغيير ٠

وتبقى أهمية بل وضرورة وجود حاجز نفسى بين الامة وأعدائها كأولى شروط التخلص من التبعية للغرب وكما تحدد الرؤية الاسلامية محتوى هـذا الحاجز الذى تهاون المسلمون به رغم أنه مكمن المحافظة على الشخصية الاسلامية

(الهوية) وحمايتها من الذوبان في غيرها · ولقد اشتمل القرآن على كثير من الاوامر والنواهى التى تكفل للمسلمين ذلك لو تمسكوا بها ، كما وردت في السنة احاديث كثيرة في تنظيم هذا الامر الخطير من شئون الامة ·

أنظر : الشيخ مصطفى بن محمد الوردانى ، النهى عن الاستعانة والاستنصار ·· ، مرجع سابق ، ص‌ص ٨ – ٢١ (مقدمة المحقق د· طه جابر فياض العلوانى)·

ولكن انقلبت الامور فصارت التبعية والخوف من انقطاع المعونات الاقتصادية حجة في الاحتجاج بالاكراه والقعود عن تطبيق الشرع « لقد ابتغوا الفتنة من قبل وقلبوا لك الامور حتى جاء الحق وظهر أمر الله وهم كارهون · ومنهم من يقول ائذن لى ولا تفتنى ألا في الفتنة سقطوا » (التوبة ٤٨ – ٤٩)·

وخلاصة القول أن الجهاد المتعلق بالايمان هو أول شروط الخروج من التبعية ، « أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون » (العنكبوت / ٢) ·

(٤٥) نذكر في هذا المقام بقوله تعالى « ومن يتق الله يجعل له مخرجا ، ويرزقه من حيث لا يحتسب » (الطلاق ٢ – ٣) ·

وقوله تعالى « انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وان خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله » (التوبة / ٢٨) ·

أنظر في تفسير هاتين الآيتين في :

الصابونى ، صفوة التفاسير ، مرجع سابق ، ج ٥ ، ص ٥٢٠ ، ج ١٨ ، ٤٠٠ ·

ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، تحقيق : محمد ابراهيم البنا وآخرين القاهرة : دار الشعب ، د· ت ، الطلاق ، م ٨ ، ج ٥٦ ، ص ص ١٧٢ – ١٧٤ التوبة ، م ٣ ، ج ٢٢ ، ص ص ٧٣ – ٧٦ ·

سيد قطب ، في ظلال القرآن ، القاهرة : دار أحياء الكتب العربية ، د· ت ، التوبة ج ١٠ ، ص‌ص ٥٠ – ٥١ ·

أنظر في أسباب نزول الآيتين :

ابن خليفة عليوى ، جامع التقويل في اسباب النزول وشرح آياتها ، الرياض : مطابع الاشعاع ١٤٠٤هـ ، ج ٢ ، ص ص ١٠٦ – ١٠٩ ، ٣١٧ ·

فتفسير الآية الاولى يعنى أن من يراقب الله ويقف عند حدوده يجعل له من كل هم فرجا ومن كل ضيق مخرجا ، ويرزقه من وجه لا يخطر بباله ولا يعلمه ··

ويقول ابن تيمية ، في هذه الآية وعد الله المتقين بالمخارج من الضيق وبرزق

المنافع أنظر في هذا :

ابن تيمية ، شرح حديث أبى ذر ، « يا عبادى انى حرمت الظلم على نفسى» القاهرة : مكتبة الفرقان ، مطبعة المدنى ، د٠ ت ، ص ٣٨ ٠

أنظر في معنى الآية تفسير الحديث الذى أخرجه الامام أحمد عن ابن عباس رضى الله عنهما « احفظ الله يحفظك » ٠

ابن رجب الحنبلى ، نور الاقتباس في مشكاة وصية النبى (ص) لابن عباس (ر) ، تعليق : عز الدين البدوى النجار ، جدة : دار المدنى للطباعة ، ١٩٨٣ ، ص ص ٢٣ — ٤١ ٠

وتشير الآية الثانية الى أن المشركين يجيئون الى البيت الحرام ، ويجيئون معهم بالطعام يتجرون فيه فلما نهوا عن أن يأتوا البيت قال المسلمون : أين لنا الطعام ؟ فأنزل الله (وان خفتم عيلة) وهى الفقر والحاجة من جراء انقطاع تجارة المشركين عن المسلمين (فسوف يغنيكم الله من فضله) أى يغنى المسلمين من عطائه وتفضله من وجه آخر ٠

أنظر في حدود التعامل — في مجال العلاقات الاقتصادية — مع من على دين غير الاسلام وفي اطار من قاعدة الولاء والبراء :

محمد بن سعيد القحطاني ، مرجع سابق ، ص ص ٣٤٤ — ٣٦٩ ٠

(٤٦) فاذا كان العرف هو ما اعتاده الناس وساروا عليه من كل فعل شاع بينهم أو لفظ تعارفوا اطلاقه على معنى خاص لا تألفه اللغة ولا يتبادر غيره عند سماعه ، بحيث يشمل معناه العرف العملى والعرف القولى وكل منهما اما عرف خاص أو عام ، فان هذه التقسيمات للعرف يسبقها تصنيف أساسى يحكمها جميعا على أساس من اعتبار الشرع للعرف ، فهو وفق هذا المعيار اما صحيح معتبر أو فاسد غير معتبر ٠ فالعرف الصحيح هو ما تعارفه الناس دون أن يحرم حلالا أو يحل حراما ، وأما العرف الفاسد فهو ما تعارفه الناس ولكنه يحل حراما أو يحرم حلالا ، ومن ثم لا يمكن على الاطلاق الاحتجاج بالاستمرار على واقع الاستبدال المخالف للشرع وأحكامه وحاكميته فانه من قبيل العرف غير المعتبر ، وقد شرط الفقهاء شروطا في العرف الذى يجوز في الشرع اعتباره والعمل بمقتضاه ، من أهمها ألا يعارض نصا شرعيا في القرآن أو في السنة وهو أهم الشروط اللازمه الذى لا يمكن تجاوزه على الاطلاق في اعتبار العرف ، بينما الاخرى تابعة له مثل أن يكون مطردا أو غالبا أى مستمر العمل به في جميع الحوادث ، و يجرى عليه العمل في أغلب الوقائع ، واذا كان للعرف أهمية كبرى في مختلف التشريعات وعند كل الامم ، لذا يعتبر في القانون الوضعى أحد مصادر التشريع بل ان كثيرا من نصوص القانون وأحكامه الآمرة أو المتعلقة بالنظام العام انما هى مترجمة عن العرف الشائع في البلاد ٠ أما في

الاسلام فهو عند التحقيق ليس دليلا شرعيا مستقلا ٠٠ » ٠

انظر في هـذا :

د٠ وهبة الزحيلى ، نظرية الضرورة الشرعيـة ٠٠٠ ، مرجـع سـابق ، ص ص ١٦٨ – ١٧٠ ٠

وأنظر أيضا ما أشار اليه الباحث في مبحث مدخل المصلحة الشرعية ٠

واذا كان العرف يعتبر شرعا اذا لم يخالف مقتضى الشرع ونصوصه ، فان الشرع لا يعتبر اتباع الآباء على ضلالهم ، ولا مدخل للاحتجـاج باتبـاع الآباء أو الامتداد التاريخي في هذا المقام ٠ فانهم في الحقيقة قد « ٠٠ تركوا دينهم الحق ورجعوا الى باطل آبائهم ولم ينظرزا نظر المستبصر ٠٠ » ٠

فان هذا من التقليد المذموم لان الله زم ذلك في كتابه كقوله (انا وجـدنا آباءنا على أمة) (لقمان / ٢١) ٠٠٠ ثم قال (قل : أو لو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم ؟) (الزخرف / ٤٣) ٠ فنبههم على وجه الدليل الواضح فاستمسكوا بمجرد تقليدا لآباء ، فقالوا : (بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون) (الشعراء / ٧٤) ٠

وعن ابن مسعود (ر) : ألا لايقلدن احدكم دينه رجلا ، ان آمن آمن ، وان كفر كفر ، فانه لا اسوة في الشر ٠٠ » ٠

انظر : الشاطبى ، الاعتصام ٠٠ ، مرجع سابق ، جـ١ ، ص ١٦١ ، جـ٢ صص ١٨٠ – ١٨١ ، ص ٣٤٧ ومابعدها ٠

وهو ادعاء واجهة العالم المجاهد الشيخ عز الدين بن عبد السلام ، فصدع بقولة الحق للسلطان نجم الدين ايوب ، ما حجتك عند الله ، اذ قال لك : ألـم أبوىء لك ملك مصر ثم تبيح الخمور ؟ فقال جـرى هذا ؟ ، فقال نعم ، الحانة الفلانية يباع فيها الخمـور وتستباح فيها المنكرات وانت تتقلب في نعمة هذه الملكة فقال : هذا أنا ما عملته هذا من زمان أبى ٠

فقال العز بن عبد السلام ٠ أنت من الذين يقولون : (انا وجدنا آباءنـا على امة ، وانا على آثارهم مقتدون) (الزخرف / ١٣) ٠٠ فرسـم السلطان بابطال تلك الحانة واغلاقها ٠

فمتابعة الاباء على ضلالهم والادعاء بعرفهم لا يعفى من مسئولية « وكل انسان الزمناه طائره في عنقه » (الاسراء / ١٣) ٠

انظر : عبد الله ناصح علوان ، الى ورثة الانبياء والدعاة الى الله ، القاهرة دار السلام للطباعـة والنشر والتوزيع ، ط ٦ ، ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م ، صص ٤٩ – ٥٠ ٠

وما أصدق ابن حزم في استنكار كلمتين يحتج بمها (احداهما : اعتذار من

اساء بأن فلان أساء قبله ، والثانية : استسهال الانسان ان يسيء اليوم لانه قد اساء أمس أو ان يسيء في وجه ما لانه قد اساء في غيره فقد صارت هاتان الكلمتان عذرا مسهلتين لشر ومدخلتين له في حد ما يعرف ويحمل ولا ينكر)٠

ابن حزم الاندلسي ، مداوة النفوس وتهذيب الاخلاق والزهد في الرذائل تحقيق : أبو حذيفة ابراهيم بن محمد ، القاهرة – طنطا : مكتبة الصحابة ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م ، ص ٢٤ ٠

(٤٧) من الجدير بالاعتبار في البداية ان يتحفظ الباحث على « مفهوم الاقلية » ذاته ذلك أنه يشير لي أقليات لا حصر لها وفق معايير التصنيف وتعددها ، بما يضيف حالة من التفتت الى مجتمع الدولة القومية ، فضلا عن أن استخدام هذ المفهوم يوحي باستضعاف « لاقلية » وهو ما أثر على منهاجية تناول الموضوع برمته ، اذ درست هذه القضية داخل المجتمعات الاسلامية كافة والعربية خاصة وفق طرق وأدوات تحليل غربية ، ساهمت في تشويه الموضوع اكثر من دراسته تفسيرا وتحليلا ، خاصة أن هذا التناول لم يلق بالا لخصوصية الرؤية الاسلامية في النظر الى هذا الموضوع والتعامل معه ٠

انظر في معانى الاقلية وفق فهمها الغربي : د٠ سميرة بحر ، المدخل لدراسة الاقليات ، القاهرة : الانجلو المصرية ، ١٩٨٢ ، ص ٧ – ١٥ ٠

د٠ ابو بكر قادر ، الاقليات وحقوق الانسان ، مجلة المسلم المعاصر العدد (٣٠) ، جمادى الاولى – رجب ١٤٠٢هـ ، ص‌ص ٤٠ – ٤٢ ٠

وقدمت الرؤية الاسلامية وفق تأسيس مجتمعها على العقيدة والدين اصطلاح اهل الذمة بشكل محدد لا يؤدى الى التفتيت ، فضلا عن أن أهل الذمة يحكمون بموجب عقد موثق يحدد حرماتهم وحقوقهم كما يحدد أهم واجباتهم ٠

ومناقشة هذا الموضوع تفرض التعرض لمجموعة من الامور الهامة في اطار ارتباطها بالواقع :

– الميراث التاريخي لما يسمى بمشكلة الاقليات ٠

– واقع الالقيات ، وتميزها وخصوصيتها ٠

– أثر التعامل الخارجي على هذه المشكلة ٠

– أثر مفهوم الدولة القومية على فهم قضية الاقليات ٠

– العلمانية والحرية الدينية والاقليات ٠

– الفقه الاسلامي (للاقلية) والتعامل معها ٠

وحيث ان المقام لا يتسع لتناول هذه الامور تفصيلا ، فان سبب الخلل في التفكير بقضية (الاقليات) يكمن في عدم تناول هذه الامور بشكل متكامل

ومنهجى في تحليل وتقويم هذه المسألة خاصة في الواقع العربى والاسلامى ، ومن ثم كان استخدام مفهوم الاقلية ذاته في دراسة الاقليات الدينية في هذا الواقع وتنحية مفهوم « عقد الذمة » مدخلا للتحليل المتحيز ، وبصورة غير متوازنة تفهم أهل الذمة وفق العقد المبرم لها كقضية واجب وحق يتفاعلان ويتكاملان ٠

فان فريقا ممن عالج فكرة (الاقلية) كحقوق مقتصرين عليها ، قد ضخم القضية وبالغ في وزنهم الى حد جعل من الاقلية مسوغا للقعود عن تطبيق الشرع ترضية لهم وتحت دعاوى متعددة ان اختلفت في الاسماء فانها تلتقى في المعانى (الوحدة الوطنية) ، (وحدة الامة) ، (تجنب الفتنة الطائفية) (السلام الاجتماعى) ٠

بينما اتجه الفريق الآخر في تناول فكرة الاقلية كواجبات ، مما جعل العنت والتقسير منهجا للتعامل مع هذه القضية ، وبما يساعد بدوره على الوصول الى ذات النتيجة في تضخم هذه المسالة والمبالغة بشأنها كرد فعل لهذه الرؤية السلبية ٠

وقد اخطأ كلا الفريقين في تناسيهما لفكرة العقد وتصورها في الاسلام من حيث حرمة نقضه ووجوب الوفاء به فضلا عن تكامل وتوازن فكرة الحق والواجب فيه ٠

فان القاعدة التى تحكم وضع أهل الذمة والتى مفادها لهم مالنا وعليهم ما علينا انما تؤسس فهم القضية بشكل متوازن لاتهمل حقوقهم الا ان ذلك لايصل الى حد القعود عن الشرع وتطبيقه لان عقود الذمة تتضمن حقوقهم تلك وتؤكد واجباتهم والتى تنصرف جميعا الى عدم المساس بالشرع قولا أو عملا ٠

وعلى هذا وفي اطار تقديم الرؤية الاسلامية الحقة بصدد أهل الذمة يجب عند فقه الواقع المعاصر ألا يقتصر على تقديم هذه الرؤية الصحيحة بل يجب التطرق الى الفقه التاريخى لجذور (الاقليات) بما يضع الميراث التاريخى لها في الحسبان هذا من جانب ، ومن جانب آخر يجب تناول أثر منظومة المفاهيم الغربية مثل الدولة القومية ـ والعلمانية على منحى تناول القضية :

فمفهوم القومية الذى امتدت مسيرته في الخبرة الغربية قد لعب دورا تجميعيا في نشأته (الوحدة الايطالية ـ الوحدة الالمانية) وتابع هذه المسيرة في المنظمات الاوربية المشتركة ، بينما أن هذا المفهوم ذاته قد اقترن وبصورة مخالفة بالتجزئة والتفتت لخدمة الاستعمار ـ والمطالبة بالتحرر من الدولة العثمانية فارتبط بخبرة الواقع العربى بشكل مناقض لدوره في الخبرة الغربية ، فظل يلعب هذا الدور التجزيئى من دعوة القومية الى الاقليمية الى الحزبية ٠

انظر في هذا المعنى :

د٠ كليم صديقى ، الدول القومية عقبه في وجه تحول الامة الشامل ٠٠٠

مرجع سابق ، صص ١ - ١٣ ٠

وكذلك مفهوم العلمانية الذى اختصت به الخبرة الغربية والذى يعد ضمن بما تنتجه من افكار متمثلة في آراء ومذاهب وعقائد جزئيـة أو كلية في شئون السياسة والاجتماع والنفس والدين ٠

فيرتبط انتاج الافكار بحضارة الاعلان ، حتى تتحول الفكرة بفعل الدعاية لها الى مسلمة لاتقبل النقاش وبديهية لا يستساغ مراجعتها ، فارتبط مفهوم العلمانية بالحرية الدينية ارتباط تلازم وفي المقابل أكد ارتباط آخر بين التأسيس الدينى والعقيدى للامة والاكراه الدينى ، وهذا التلازم والربط وتلك المقابلة ينقصها كثير من الدقة كما تفتقد الى السند والتكييف ٠

انظر في هذه المعانى :

مهدى شمس الدين ، العلمانية ، مرجع سابق ، ص ١٢٥ ومابعدها ٠

كما يعد الميراث التاريخى والاستعمارى من الاسباب ذات الاهمية ان لم يكن أهمها على الاطلاق في الخلل المنهجى للتعامل النظرى مع مشكلة (الاقليات) فضلا عن كونه اهمها في تعقيد هذه القضية حين التعامل معها على ارض الواقع٠ انظر في تفصيل ذلك :

الوردانى ، النهى عن الاستعانة ٠٠٠ ، مرجع سابق ، (مقدمة المحقق) صص ٢٠ - ٦١ ٠

ان تغافل هذا الميراث التاريخى ابان الدولة العثمانية وربما قبلها من مطالبة مطالبةالمجموعةالاوربيةانذاككل دولة منها بحماية أقلية دينية تتبعها مذهبـا ونشوء المحاكم المختلطة ٠٠٠ وغير ذلك قد ادى الى ترسيخ مجموعة من المفاهيم بلا داع تعبر عن نمط من التعامل المستقر بصدد مشكلة (الاقليات) وهو نمط على ثباته واستمراره النسبى فترة من الزمن ، لايعد سندا لصحته ٠

فضلا عن ذلك فقد اورث هذا نمطا من تعامل (الاقليات) داخل الواقـع العربى والاسلامى وذلك بتوجه الاقلية الى سند وحماية من خارج الامة ، مما يجعل أخذ هذه الامور في الاعتبار عند معالجة قضية (الاقليات) مسألة ذات أهمية ، كما أسهمت هذه الامور ذاتها في تعقيد المشكلة وزيادة حدتها ٠

ومن ثم يعتبر أكثر عناصر مشكلة الاقليات مبالغا فيه ومفتعلا بشكل يفرض خصوصية في التعامل مع عناصر المشكلة ، بعزل المفتعل منها والتعامل معه بخلق الوعى بحقيقة وحجم المشكلة (تطبيق الشرع وحقوق أهل الذمة - توضيح جوانب الافتعال النابعة من طريقة طرح المشكلة -توضيح جوانب التضخيم في القضية من جراء الميراث التاريخى) ٠ والتأكيد على التعامل الصحيح في الجانب المعتبر منها (مفهوم عقد الذمة - تلازم الحق والواجب ٠٠٠) الخ ٠

وفي ضوء هذا الفهم الذى يعى ضرورة اعادة النظر في مفهوم الاقلية ذاته ومراجعته برمته ، خاصة عند طرح الرؤية الاسلامية حياله ، وبما يوجه النظر الى منهاجية مختلفة في التناول العلمى فضلا عن تقديم الحلول لهذه المشـكلات القائمة والمتعلقة بهذه القضية • فانه لابد ان يتكامل مع هذا الفهم وعى بالتلبيس الحادث للطرح الاسلامى على لمستوى الفقهى والخبرة التاريخية بصدد قضية أهل الذمة ، والتى يجب أن ترى في اطار التأسيس العقيدى للامة وهو ما يفرض تميزا في التعامل مع قضية الواجبات والحقوق بمقتضى عقد الذمـة •

ذلك أن الفريق الذى يعالج مشكلة (الاقلية) منظور اليها من جهة الحقوق يعتبر اسقاط دور أهل الذمة في الجهاد والقتال تنحية لحق لهم ، وان اسقاط دور أهل الذمة في التشريع للامة والدولة الاسلامية سحبا لحق لهم في التشريع وان استبعاد أهل الذمة من انتخاب الامام أو الخليفة تضييعا لحقهم في الانتخاب وان التحفظ على توليتهم وولايتهم تمييز وعدم مساواة ، وأخيرا ان الجزيـة المفروضة عليهم غرما عليهم يتضمن اكراها لهم على اعتناق الاسلام وهو مايعنى التفريط بحقهم في الحرية الدينية •

كل هذه الادعاءات تغافلت عن التعامل مع الرؤيـة الفقهية الاسـلامية لموضوع أهل الذمة على نحو منهجى يضع في اعتباره التأسيس العقيدى ومايتركه من آثار على حقيقة التعامل في هذا المقام ، وضرورة التلازم والتفاعل بين الحق والواجب وهو ما يعنى أن هذه الادعاءات تهمل :

(أ) أن التأسيس العقيدى يفرض على الجهاد معنى لايمكن أن يتصور معه - الا في حدود جوزها الفقهاء - أن يقوم الذمى بالجهاد عمـالا يؤمن به ، والحق أن اشراكه في الجهاد عنوة انما يعد في حقيقة الامر اكراها له ، وليس حقا يسقط • ومن ثم يتواءمدوره وبحكم رعويته للدولة في عدم القيام بمساعدة العدو أو نصره في مقابل كفالة حق الامن له والدفاع عنه •

(ب) أن التأسيس الدينى للامة يفرض فهما متميزا لمفهوم التشريع ، فهو يرتبط بحاكمية الشرع ، وهو بمعنى تخريج الاحكام لا يقوم به الا الفقيه من دون عامة المسلمين ، فالشرع مانع لكثير من المسلمين القيام بهذا التخريج وهم مؤمنون به ، فمن باب أولى ليس لاهل الذمة القيام بهذا وهم غـير مؤمنين بالشرع • اما في مسائل فنية خالصة فان لهم حق المشاركة بالرأى والتنفيـذ ان وثق في امانتهم • كما أن لهم الحرية في ممارسة حياتهم وفـق شرعتهم فيما يخص علاقتهم بعضهم البعض •

(ج) كذلك دور أهل الذمة في اختيار الامام - وفي اطار وظيفته التى يحددها الشرع فانه من غير المعقول أن يسهموا في ذلك ، فضلا عن الطريقة المخصـوصة التى يختار بها الامام بالبيعة الصغرى من أهل الحل والعقد الذين لهم علم

واجتهاد في اختيار من يصلح للامامة وفق شروطها ٠

الا ان هذا لا يفتئت على حقين لهم :

- حريتهم في تحديد من يمثلهم ويكون نقيبا لهم في نقل مطالبهم والتعامل مع السلطة ودون أن يفتئت ذلك على حق أحدهم - شأنهم شأن الرعية المسلم - في الوصول الى الحاكم لعرض مظلمة ضد أى رعية مسلما كان أو ذميا أو اختصام الامام نفسه والامير ٠

- حقهم في اختيار رئاستهم التى تسير امورهم الدينية وما يرتبط بها من شئون الزواج والاحوال الشخصية ٠ ومن ثم لايعتبر هذا تفريطا في حق لهم بل تحديده وتنظيمه وفق عناصر تأسيس الدولة دينيا وعقيديا ٠ وهو ايضا ربط للحق بالواجب وتفاعلهما ٠

(د) ومفهوم الولاية النابع من التأسيس العقيدى للامة يفرض التمييز بين حسن المعاملة معهم والولاء لهم فالولاء النصرة ، بحيث لا يجوز الاستعانة بأهل الذمة في أمور المسلمين التى تعتبر من صميم هذا التأسيس العقيدى والدينى ، فلا يكون منهم وليا للمسلم في التصرف ولا في النصرة ٠ اما معاملتهم بالحسنى ودعوتهم بالحكمة والموعظة الحسنة امر لامراء فيه ٠

(هـ) وأخيرا فاذا كانت الجزية واجبا على الذمى فان له حقا في مقابل ذلك يتمثل في الانتفاع بمرافق الدولة وهو ما جعله الشافعى عوضا عن سكنى الدار وهى مساواة في تحمل الاعباء وليست غرما لاكراههم للدخول في الاسلام فالجزية مقابلها الزكاة على المسلم ، والجزية ان فرضت على الرجل دون الطفل والنسوة ، فان الزكاة مفروضة على المسلم البالغ يخرجها عمن يعول وعن نفسه٠

كما انها ووفق عقد الذمة ترتبط وجودا وعدما بالقيام بالحق لهم ، وهو أمر لايتعلق بحريتهم الدينية أو الاعتقادية ٠

والموضوع بوجه عام متسع العناصر والابعاد يكفى في هذا المقام الاجمال دون تفصيل ٠

انظر في احكام أهل الذمة ، وفكرة الجزية على وجه الخصوص :

ابن القيم الجوزية ، أحكام أهل الذمة ، تحقيق وتعيق : د٠ صبحى الصالح بيروت : دار العلم للملايين ، ط٢ ، ١٩٨٣م ، جـ١ (مقدمة المحقق صـص ٧ - ٤٦) ، (مقدمة / الدكتور : حميد الله صـص ٨٩ - ٩٥) ٠

انظر بصفة خاصة : جـ١ ، ص ٢٢ ومابعدها (في احكام الجزية) ، صـص ١٤٠ - ١٧٥ ، (ذكر أحكام أهل الذمة في أموالهم) ، ص ١٩١ ومابعدها (ذكر معاملتهم واحكامها) جـ٢ ، صـص ٦٥٧ - ٨٧٣ (ذكر الشروط العمرية واحكامها وموجباتها) ٠

الماوردى ، الاحكام السلطانية ٠٠٠ . مرجع سابق ، ص ١٤٤ ومابعدها ٠

ابو يعلى ، الاحكام السلطانية ، تحقيق : محمد حامد الفقى ، القاهرة : مكتبة ومطبعة الحلبى ، جـ١ ، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م ص ١٥٣ ومابعدها ٠

ابو يوسف ، الخراج ، مرجع سابق ، ص ١٣٥ ومابعدها ٠

بهاء الدين عبد الرحمن بن ابراهيم المقدسى العدة شرح العمدة في فقه الامام احمد بن حنبل (ر) ، القاهرة : دار الفكر ، د٠ت ، صص ٦١٤ - ٦٢٠ ٠

انظر في طبيعة تلك العلاقة بين المسلمين واهل الذمة في معالجات حديثة :

د٠ يوسف القرضاوى ، غير المسلمين في المجتمع المسلم ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٧م ، مواضع متفرقة ٠

أبو الاعلى المودودى ، حقوق أهل الذمة في الدولة الاسلامية ، الاتحاد الاسلامى العالمى للمنظمات الطلابية : دار القرآن الكريم ، ١٩٨٤ ، ص ٤ وما بعدها ٠

سيد قطب ، نحو مجتمع اسلامى ، بيروت : دار الشروق ، ط٢ ، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م ، صص ١١٤ - ١٣٥ ٠

سعيد حوى ، الاسلام ، القاهرة : دار الجهاد - دار الاعتصام ، د٠ت ، حـ٢ صص ١٢٦ - ١٢٧ ٠

د٠ نعمات محمد الهانى . دراسات في النظم الاسلامية : علاقة المسلمين بغيرهم ، القاهرة : د٠ن ، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م ، صص ١٧ - ٣٦ ٠

د٠ محمد رشدى اسماعيل . العلاقات الفردية والدولية في الاسلام ، القاهرة: عيسى البابى الحلبى ، ١٩٧٤م ، صص ٦٤ - ٧٢ ٠

د٠ عبد الحليم سليمان ربيع ، موجز الاحكام في علاقة المسلمين ببعضهم وغيرهم في دار الحرب والاسلام ، القاهرة : دار الهدى ، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م صص ١٣ - ٢٢ ٠

انظر في حكم الاستعانة باهل الذمة :

الشيخ محمد حسنين مخلوف ، القول المبين في حكم المعاملة بين الاجانب والمسلمين ، القاهرة : مصطفى البابى الحلبى ، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م ، صص ٥٠ - ٧٠ ٠

انظر في مساواتهم امام القانون والقضاء :

د٠ محمد فتحى عثمان ، حقوق الانسان بين الشريعة الاسلامية والفكر القانونى الغربى ، بيروت : دار الشروق ، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م ، صص ١٣٠ - ١٣٣ ٠

محمد الطاهر بن عاشور ، اصول النظام الاجتماعى في الاسلام ، تونس : الشركة التونسية للتوزيع ، ١٩٧٩م ، صص ٢٢٤ - ٢٢٥ ٠

د٠ وهبة الزحيلى ، العلاقات الدولية في الاسلام مقارنة بالقانون الدولى الحديث ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م ، صص ١٤٩ - ١٥٠ صص ١٥٧ - ١٨٠ ٠

د٠ عارف ابو خليل ، العلاقات الخارجية في دولة الخلافة ، الكويت : دار الارقم ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م ، صص ٤١ - ٤٣ ٠

د٠ اسماعيل الفاروقى ، حقوق غير المسلمين في الدولة الاسلامية : الاوجه الاجتماعية والثقافية ، مجلة المسلم المعاصر ، العدد (٢٦) ، جمادى الاولى رجب ١٤٠١هـ ، صص ١٩ - ٣٩ ٠

انظر تلك الرؤية القيمة التى يقدمها :

د٠ محمد سليم العوا ، الاقباط والاسلام (حوار) ، بيروت : دار الشروق ١٩٨٧ ، صص ١٧ - ٢٢ ، صص ٢٧ - ٥٠ ، صص ٧٤ - ٨٠ ٠

خاصة في تلك التحرزات المنهاجيه التى أكد عليها في ثنايا مقالاته ، ومن خير ما أكد عليه أن « الذمة عقد لا وضع » صص ٣٨ - ٤٤ ، وتلازم الحقوق والواجبات ، صص ٤٤ - ٤٨ ٠

قارن في هذا السياق معالجات تضخم القضية رغم انها صادفت توفيقا في تناول بعض الجزئيات بالدراسة :

جورج قرم ، تعدد الاديان وانظمة الحكم : دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة ، بيروت : دار النهار ، ١٩٧٩ ، ص ١٩٦ ومابعدها ، قارن النتائج التى توصل اليها وفساد محتواها ص ٣١٨ ومابعدها ٠

أدمون رباط وآخرون ، المسيحيون العرب دراسات ومناقشات ، بيروت : مؤسسة الابحاث العربية ، ١٩٨١ ، مواضع متفرقة ٠ وتراوحت المحاولات في هذه الدراسة بين التوثيق والتحتيق وبين المبالغة والتضخيم وأخيرا بين التبرير٠

نيفين مسعد ، مرجع سابق ، صص ٢١٢ - ٢٢٤ ٠

د٠ برهان غليون ، المسألة الطائفية ومشكلة الاقليات ، بيروت : دار الطليعة ١٩٧٩ ، ص ٧١ ومابعدها ٠

(٤٨) انظر في التمييز بين هذه المفاهيم :

الاكراه ، الاكراه الملجىء ، الضرورة ، المشقة ، الحاجة ٠٠٠

د٠ وهبة الزحيلى ، نظرية الضرورة الشرعية ٠٠٠ ، مرجع سابق ، مواضع متفرقــة ٠

د٠ زنون أحمد الرجبــو ، رسالة في النظرية العامة للاكراه والضرورة رسالة دكتوراه منشورة ، كليــه الحقوق ، جامعة القــاهرة ، ١٩٦٨م ، صص ٤٧ ـ ٤٩ ٠

(٤٩) انظر في تأصيل هذا النموذج وحركته اسياسية ومنهجه في اكتساب الشرعيــة :

ابن الجوزى ، سيرة عمر بن عبد العزيز ، تحقيق : محب الدين الخطيب القاهرة : مطبعة المؤيد ، ١٣٣١هـ ، ص ٥٥ ، ١٤٦ ومابعدها ٠

أبو محمد عبد الله ابن عبد الحكم . سيرة عمر بن عبد العزيز ، تحقيق : احمد عبيد ، ط٥ ، بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٦٧ ، ص ٣٩ ومابعدها ٠

محمد بن جرير الطبرى ، تاريخ الرسل والملوك ، تحقيق : محمد ابى الفضل ابراهيم ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٠ ، جـ٦ ، ص ٥٥١ ومابعدها ٠

ابو الفدا اسماعيل ابن كثير البداية والنهاية ، القاهرة : مطبعة السعادة ١٣٥١ ـ ١٣٥٨هـ ، جـ ٩ ، ص ٢٠٨ ومابعدها ٠

عز الدين أبو الحسن الشيبانى ابن الاثير ، الكامل في التاريخ ، بيروت : دار صادر ، ١٩٦٥ ، ص ٥ ، ٤١ ومابعدها ٠

محمد بن سعد ، كتاب الطبقات الكبيرة ، القاهرة : دار التحرير ، د٠ت جـ٥ ، ص ٢٧١ ومابعدها ٠

ابو الحسن الندوى ، رجال الفكر والدعوة في الاسلام ، الكويت : دار العلم ط ٤ ، د٠ت ، صص ٣٣ ـ ٦٥ ٠

عبد المتعال الصعيدى ، المجددون في الاسلام من القرن الاول الهجرى الى القرن الرابع عشر ، ط٢ ، القاهرة : مكتبة الاداب ، ١٩٦٢ ، صص ٥٧ ـ ٦٢ ٠

د٠ محمد عمارة ، عمر بن عبد العزيز (خامس الخلفاء الراشدين) القاهرة: دار الهلال ، ١٩٧٨م ، مواضع متفرقة ٠

د٠ احمد الشرباصى ، خامس الراشدين : عمر بن عبد العزيز ، القاهرة : مطابع دار الشعب ، ١٩٥٩ ، جـ١ ، جـ٢ ، مواضع متفرقة ٠

أنظر في فكرة الرضا المتجددة واكتسابه :

المسعودى ، مروج الذهب ومعادن الجوهر ، تحقيق : محمــد محى الدين عبد الحميد ، طبعة القاهرة ، ١٩٦٦ ، جـ ٢ ، ص ١٥٢ حيث يقــرر أن عمــر ابن عبد العزيز قد « أخذ ٠٠ الخلافة بغير حقها ولا باستحقاق لها ، ثم استحقها بالعدل حين أخذها » ٠

ويؤكد هذا المعنى القاضى عبد الجبار فلقد كان عمر « اماما لا بالتفويض المتقدم ولكن الرضا المتجدد من أهل الفضل ٠٠ » ٠

أنظـر :

القاضى عبد الجبار ، المغنى ، مرجع سابق ، جـ ٢٠ ، ق ٢ ، ص ١٢٠ ٠

انظر تفصيلا لذلك وارتباطه بفكره الشرعية :

سيف الدين عبد الفتاح ، الجانب السياسى لمفهوم الاختيار ٠٠ ، مرجع سابق ص ص ٤٧٧ ــ ٤٧٨ ٠

ويحدد الشاطبى نهج عمر بن عبد العزيز (ر) في اكتساب الرضا المتجدد بفقه الواقع وتقديره حين قيامه بعملية التغيير واضفاء الشرعية « لانه لما كثرت البدع وعم ضررها واستطار شروها ، ودام الاكباب على العمل بهـا والسكوت من التاخرين عن لانكار لها ٠ وخلفت بعدهم خلوف جهلوا أو غفلوا عن القيام بفرض القيام فيها ، صارت كأنها سنن مقررات ، وشرائع من صاحب الشرع ومحررات فاختلط المشروع بغيره ، مفاد الراجع الى محض السـنة كالخـارج عنهـا ٠٠٠ فالتبس بعضها ببعض ، فتأكد الوجوب بالنسبة الى من عنده فيها علم ٠٠ مع أن الداخل في هذا الامر اليوم فاقد المساعد عديم المعين ، فالموالى له يخلد به الى الارض،ويلقى له باليد الى العجز عن بث الحق ، بعد رسوخ العوائد في القلوب والمعادى ٠ يروم أخذه بالعذاب البئيس لأنه يرد عوائده الراسخة في القلوب المتداولة في الاعمال ، دينا يتعبد به وشريعة يسلك عليها لا حجـة له الا عمل الآباء والأجداد ٠ كانوا من أهل النظر في هذه الامور أم لا ، ولم يلتفتوا الى أنهم عند موافقتهم للآباء والاشياخ مخالفون للسلف الصالح ، فالمتعرض لمثل هذا الامر ينحو نحو عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه في العمل حيث قال : الا وانى أعالج أمرا لا يعين عليه الا الله قد فنى عليه الكبير ، وكبر عليه الصغير وفصح عليه الاعجمى ، وهاجر عليه الاعرابى ، حتى حسبوه دينـا لا يرون الحق غيره ٠

وكذلك ما نحن بصدد الكلام عليه ، غير انه أمـر لا سبيل الى اهمـاله ولا يسع أحد ممن له منه الا الاخذ بالحزم والعزم في بثه بعـد تحصيله على كماله ، وان كره المخالف فكراهيته لا حجة فيها على الحق الا يرفع مناره ٠٠٠ (ويقول) الحسن : لن يزال لله نصحاء في الارض من عباده يعرضون أعمـال العباد على كتاب الله فاذا وافقوه حمدوا الله واذا خالفوه عرفوا بكتـاب الله ضلالة من ضل وهدى من اهتدى فأولئك خلفاء الله ٠٠٠ وعن سـفيان قال : اسلكوا الحق ولا تستوحشوا من قلة أهله ٠٠ » ٠

أنظر بتصرف يسير : الشاطبى ، الاعتصام ٠٠ ، مرجع سابق ، جـ ٢ ،

ص ص ٣١ ـ ٣٤ ٠

فالرضا المتجدد وفق هذا التصور يجمع بين منهاجية الاجتهاد ومنهاجية التغيير معا ، وفي اطار ضرورة اعتبار الواقع لتنزيل الحكم الشرعى وتحقيق المناط ، وهو ما يؤكده بن القيم من خلال قاعدة شرعية وهى « اعطاء الواجب حقه من الواقع ، واعطاء الواقع حقه من الواجب » ٠

انظر في هـذا :

ابن القيم ، الطرق الحكمبة في انسياسية الشرعية ، القاهرة : مطبعـة السنة المحمدية ، ١٩٥٣ ، ص ص ١٣ ـ ١٤ ٠

أنظر أيضا ما قدمه الباحث حول فقه الواقع في اطار منهاجية الاجتهاد ٠

خلاصة القول أن الرضا المتجدد عملية تحاول اكتساب الشرعية من قبل النظام السياسى بعد تراكم نقصانها مما اقترب بها الى درجة الفقدان ، وهذه العملية تسمى باضفاء الشرعية ، مع ضرورة ملاحظة أن هـذه العمليـة ترجع للشرعية افتقارا أما الرجوع اليه استظهارا فهو من قبيل تشكيل الرضا الكاذب الذى يسلك مسلك التبرير والترهيب ٠

(٥٠) أنظر في هذا التأصيل لاكتساب الرضا المتجـدد في اطـار النموذج التاريخي لعمر بن عبد العزيز (ر) الدكتور عماد الدين خليل حيث يؤكد :

« قد علمتنا تجربة عمر بن عبـد العزيز أكثر الحقـائق أهميـة في تاريخ البشرية عموما وتاريخ المسلمين خصوصا تلك هى أن الانقلاب الذى احدثه عمر في فترة حكمه اقصيرة في حياة الناس وأهدافهم واهتمـاماتهم ، وفي ميـادين العمل جميعا سياسة وحربا وادارة واجتماعا واقتصـادا وتربيـة وتثقيفـا ، والنجاح الكبير الذى حققه هذا الانقلاب في شتى أبعاده ، ازاء ظروف صعبة معقدة ، وركام عقـود طويلة من السنين انحرفت بكثير من القيـم والمبـادىء الاسلامية وأحدثت فصلا وثنائية بدرجـة أو بأخرى ، بين عقيـدة الاسـلام وشريعته وبين الواقع الذى يعيشه الناس ٠

ان تمكن عمر من اعادة التوحيد بين الشريعة والواقع وربط أجهزة الدولة جميعا بالاطر التى رسمها القرآن والسنة وتوجيه حياة الناس ومعطياتهم وفق ما يريده الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ، ٠٠٠ هذا النجاح ، يشير بوضوح الى امكان تنفيذ البرنامج الاسلامى ، وتطبيق شرائع الاسـلام وعقـائدياته على واقع الحياة في أية فترة يمكن أن يستخدم فيها السلطان رجالا يمتلكون الذكاء والحصافة والمرونـة ، الى جانب الايمان العميق والتقوى الدائبة التى تشد أعينهم ابدا الى القيم العليا التى جاءوا ليحققوها والى المخـاطر التى تهـدد هذه القيم والاهداف ٠٠ التقوى التى تقضى على رغائبهم الخاصة ومطـامحهم

الشخصية وتوجه طاقاتهم جميعا كي تصب في المحيط الواسع الذى يذيب العقبات ، ويهدم كل السدود التى تسعى للوقوف بوجه العودة بالحياة والاحياء الى طريق الله ٠٠ تلك هى الحقيقة الكبيرة التى تعلمنا اياها الرحلة عبر حياة الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز ، ذلك الذى قاد ثورة اسلامية ضد أوضاع شاذة في مختلف الجبهات وتمكن بذكائه وحصافته ومرونته وايمانه وتقواه من احراز النصر العظيم » ٠

أنظر :

د٠ عماد الدين خليل ، ملامح الانقلاب الاسلامى في خلافة عمر بن عبد العزيز ، بيروت : الدار العلمية ، ١٩٧٠م ، ص ص ٢٠١ - ٢٠٢ ٠

(٥١) اقترح علينا الفقيه الاستاذ الدكتور / محمد سليم العوا أن نستبدل مفهوم الخروج بالرفض ، خشيه أن يعتبر البعض أن الخروج أمرا مقررا في البداية ، ولما كان مفهوم الرفض على ملائمته في هذا المقام قد يختلط بمفهوم (فرق الرافضة في تاريخ الفرق الاسلامية) فان الباحث يفضل مفهوم « الانكار » ويزكى هذا الاختيار الاشارة الى ضرورة التدرج في الانكار الذى ، ربما يصل الى الخروج ، فضلا عن ذلك فانه يعد ضمن المفاهيم الشرعية المعتبرة والمحددة في هذا المقام على الرغم من شيوع مصطلح الخروج لدى المفكرين المسلمين ، ولا بأس والحال هذه مراجعة استخدام مفهوم الخروج على اطلاقه خشية الالتباس ٠

(٥٢) سيف الدين عبد الفتاح ، الجانب السياسى ٠٠ ، المرجع السابق ، ص ص ٤٨٨ ، ٤٩٠ وما بعدها ٠

(٥٣) أنظر في تفصيل هذه الاتجاهات حول قضية الخروج على سبيل المثال :

د٠ محمد عمارة ، المعتزلة والثورة ، مرجع سابق ، ص ٣٢ وما بعدها ٠

عبد الرحمن أحمد محمد سالم ، التاريخ السياسى للمعتزلة حتى نهاية القرن الثالث الهجرى ، رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة القاهرة : كلية دار العلوم ، ١٩٨٥ البير نصرى نادر ، المعتزلة الفلاسفة الاولون في الاسلام ، طبعة الاسكندرية د٠ت ، ج ٢ ص ١٥٩ وما بعدها ٠

د٠ فؤاد محمد النادى ، مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون في الفقه الاسلامى ، مرجع سابق ، ص ٢٥١ وما بعدها ٠

د٠ على جريشة ، المشروعية الاسلامية العليا ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٦م ، ص ٣١٨ وما بعدها ٠

(٥٤) أنظر في ذلك مجموعة الوثائق السياسية للنظم العربيـة والتى تتعرض للدين على نحو هامشى ، ومع ذلك فقد برزت اتجاهات تحاول الربط بين هذه المواثيق والرؤية الاسلامية ، تستظهر بها حتى تضفى لدى الجماهير شرعية على هذه المواثيق :

أنظر على سبيل المثال الميثاق الوطنى الصادر عام ١٩٦٢ في مصر :

ابراهيم سليمان ، مفتاح الميثاق (مع نص الميثاق) ، القاهرة : وزارة التعليم العالى - الادارة العامة للثقافة ، الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية ، ١٩٦٥م ، مواضع متفرقة ٠

قارن ورقة أكتوبر الصادرة في عهد الرئيس السادات ٠

أنظر في ماحولة لاضفاء الشرعية من خلال الدين على المواثيق السياسية الوضعية في اطار عملية استظهار واسعة :

محمد على ماهر ، مسلم يقرأ الميثاق في ضوء الاسلام ، القاهرة : دار الكاتب العربى ، ١٩٦٨م ٠

د٠ محمد عبد المعز نصر . في المجتمع والسياسة ، الاسكندرية : دار نشر الثقافة ، ١٩٦٢ ، ص ١٥٣ وما بعدها ٠

أنظر في تعدد المواثيق في جمهـورية الجزائر وتزامنهـا مع تغيير السلطة السياسية : مغنية الازرق ، نشوء الطبقات في الجزائر ، ترجمة : سمير كرم ، بيروت : مؤسسة الابحاث العربية ، ١٩٨٠م ، ص ١٤١ وما بعدها ٠

الميثاق الوطنى الجزائرى مجلة المجاهد الجزائرية ، ١٩٧٦م ٠

قارن مشروع الميثاق الوطنى ، المؤتمر الاستثنائى لحزب جبهة التحرير الوطنى الجزائرية ، مجلة المجاهد ، العدد ١٣٢٧ ، ١١ ينـاير ١٩٨٦ - ربيع الثانى ١٤٠٦هـ ، انظر بصفة خاصة موضع الاسلام في رؤية الميثاق (الفصل الاول : الاسلام ومتطلبات العصر) ، ص ص ١٧ - ١٩ ٠

أنظر : الكتاب الاخضر ، ورغم أن كتيباته لا تتضمن سوى أفكار تتناقض في محاولة للجمع بينها :

معمر القذافي ، الكتاب الاخضر ، الفصل الاول (حل مشكلة الديمقراطية) : سلطة الشعب ليبيا : المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع ، ط ٥ ، مارس ١٩٨١ ٠

الفصل الثانى (حل المشكل الاقتصادى) : الاشتراكية ، الفصل الثالث (الركن الاجتماعي للنظرية العالمية الثالثة) ٠

أنظر : الندوة العالمية للكتاب الاخضر ، مجلة الفـكر العربى ، بيروت :

معهد الانماء العربى ، العدد (١٩) السنة (٣) ، يناير ـ فبراير ١٩٨١م ، ص ص ٤٠٠ ـ ٤٠٧ ٠

أنظر مواثيق حزب الامة في السودان وبرنامجه الانتخابى :

الصادق المهدى ، الفكر الاسلامى والدولة الحديثة ، منشورات الامة ،

الخرطوم : د٠ت ، مشورات حزب الامة ، نهج الصحوة ، البرنامج الانتخابى ، الخرطوم : د٠ت ٠

أنظر الميثاق الوطنى ، الجمهورية العربية اليمنية ، المؤتمر الشعبى العام ، د٠ت ، ص ص ٣٥ ـ ٤٥ ٠

ورغم الرؤية الاسلامية الواضحة فيه الا أنه يعيبه محاولات التوفيق بين الافكار الغربية والتصور الاسلامى ٠

أنظر في ايدلوجية البعث : د٠ محمد محمود ربيع ، مرجع سابق ، ص ٩١ وما بعدها ٠

أنظر في مجمل تاسيس قضية الشرعية وارتباطها بتشخيص السلطة في الواقع العربى :

Hudson, M. Arab Politics : The Search for Legitimacy, New Haven : Yale University Press, 1977, PP. 16 — 20.

أنظر أيضا في قضية الشرعية والعلمانية في الدساتير العربية ، المبحث الخاص بمضمون العلمانية في دساتير الدول العربية وقوانينها :

شبلى العيسمى ، العلمانية والدولة الدينية ، بغداد : دار الشئون الثقافية العامة ، وزارة الثقافة والاعلام ، ١٩٨٦ ، ص ص ٤١ ـ ٤٨ ٠

أنظر ايضا :

جورج جبور ، العروبة ومظاهر الانتماء الاخرى في الدساتير الراهنة للاقطار العربية ، دمشق : وزارة الثقافة والارشاد القومى ، ١٩٧٦ ، مواضع متفرقة ٠

أنظر في نقد التاسيس القومى والعلمانى للشرعية وضرورة التاسيس الاسلامى :

سعد جمعة ، الله أو الدمار ، القاهرة : المختار الاسلامى ، ١٩٧٦م ، ص ص : ١٩ ـ ٣٦ ، ١١٩ ـ ١٤٤ ، ٢٤٩ ـ ٢٦٨ ٠

(٥٥) وتبدو ضرورة هذا التمييز بين رجوع الاستظهار للشرع والتبرير من خلاله للحركة ، وبين الرجوع اليه افتقارا في ضرورة فحص حركة النظم ، وعدم الاكتفاء بأقوالها ، وفق اقترابات مختلفة تعول على السلوك القولى

للزعماء في النظم السياسية ، ذلك أنه فضلا عن كونه يمثل نهجا قاصرا في دراسة النظم السياسية وقيادتها فانه يقود وبالضرورة الى نتائج خطيرة وفاسدة تهمل عناصر التكامل بين مستويات الشرعية المختلفة وتضافرها في عملية اضفاء الشرعية ٠

ويتحفظ الباحث على الرأى القائل بوحدة النظام الشرعى للخلافة ، وانه ليس ثمة ما يدعو الى القول ، من الناحية الشرعية ، على الاقل ، بأن هناك خلافة راشدة وخلافة غير راشدة ، اذ أن جميعها خلافة شرعية واجبة الطاعة ، لأنه لا يوجد اختلاف في القواعد التى تحكم كلا منهما أو اختلافات في أساس الطاعة في كل منهما ٠٠ فالخلافة ٠٠ وفق هذا الرأى ليست مجرد المنصب السياسى ذى المقام الدينى الذى انتهى في سنة ١٩٢٤ على يد المجلس الوطنى التركى في رأى أو الذى انتهى بانتهاء الدولة العباسية في سنة ١٥١٧ ميلادية في رأى آخر أو بانتهاء عهد الخلفاء الراشدين في رأى ثالث ، وانما تظل الخلافة قائمة في البلدان التى لم تستبعد الاسلام من حياتها والتى ما زالت تلتزم دساتيرها أو مواثيقها السياسية وتشريعاتها بالاسلام دينا ٠٠٠ أو في الدول التى لم تعلن « علمانيتها » ، فالخلافة بهذا المفهوم لم تعد من الموضوعات التى دخلت ذمة التاريخ ، بل هى ما زالت باقية وقائمة ما دام هناك مسلمون وما دامت توجد حكومات تلتزم باقامة الاسلام » فاذا كان الباحث يوافق على أن مفهوم الخلافة ليس من المفاهيم التى دخلت في ذمة التاريخ ، الا أنه لا يوافق أن يطلق على أى نظام بأنه خلافة أو استمرار له ، ذلك أنه يهمل عنصر وظيفة الخلافة وحركتها ومدى اتساقها مع الشروط والمقتضيات ، وبقاء المفهوم واستمراره انما يعنى صلاحيته وفعاليته وامكاناته الكامنة فيه وليس بالتحقق الوجودى في الواقع ، فالخلافة خلافة النبى في حراسة الدين وسياسة الدنيا به ، ومن هنا كانت ضرورة التمييز بين السلطة عامة والخلافة كنهج عام لممارسة السلطة ، ويؤكد الباحث أن هذه التفرقة ضرورة وليست فقط جوازا ٠

أنظر في هذا الرأى :

د٠ صلاح الدين دبوس ، مرجع سابق ، ص ص ٣٧٨ ـ ٣٧٩ ٠

قارن في ضرورة التمييز وجوازه :

د٠ عز الدين فودة ، السيادة والسياسة في الدولة الاسلامية ، مجلة البحوث والدراسات العربية ، القاهرة : معهد البحوث والدراسات العربية ، العدد (٦) ، ١٩٧٥م ، ص ص ١٤ ـ ١٩ ٠

أنظر أيضا تلك المقالة القيمة التى بحثت في طبيعة العلاقة بين قضيتى الجماعة والوحدة من جانب والشرعية من جانب آخر ، وهى قضية يجب معالجتها بشكل متوازن كما تؤكده الرؤية الاسلامية :

د٠ رضوان السيد ، « جدنيات العلاقة بين الجماعة والوحدة والشرعية في الفكر السياسى العربى الاسلامى » ضمن : الامة والجماعة والسلطة : دراسات في الفكر السياسى العربى الاسلامى ، بيروت : دار اقرأ ، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م ، ص ص ١٢٧ ـ ١٤٣ ٠

(٥٦) قارن في أنماط اسناد السلطة في النظم السياسية العربية :

سهير لطفى « حول الفكر السياسى العربى للدكتور فؤاد زكريا » ، مجلة الفكر العربى ، بيروت : معهد الانماء العربى ، العـدد (٢٣) ، السـنة (٣) أكتوبر ـ نوفمبر ١٩٨١ ، ص ٤١٤ ٠

أنظر أيضا في اطار ماقرن :

اسماعيل البدوى ، اختصاصات السلطة التنفيذية في الدولة الاسـلامية والنظم الدستورية المعاصرة ، القاهرة : د٠ن ، ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م ، ص ٢٣ وما بعـدها ٠

أنظـر :

د٠ سعد الدين ابراهيم ، مصادر الشرعية في الانمظة العربية ، ندوة أزمة الديمقراطية في الوطن العربى ، تبرص ـ ليماسول ، مركز دراسـات الوحـدة العربية ، ٢٦ نوفمبر : ١ ديسمبر ١٩٨٣م ، ص ١٩ وما بعدها ٠

د٠ سعد الدين ابراهيم ، النظام الاجتماعى العربى الجـديد ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٢ ، ص ٢٤١ وما بعدها ٠

د٠ منى أبو الفضل ، في النظم السياسية العربية « مذكرات تكميلية » ، مرجع سابق ، ص ص ١٥ ـ ٢٥ ٠

د٠ محمد مجذوب ، الوحدة والديمقراطية في الوطن العـربى ، بيروت ـ باريس : منشورات عويدات ، ١٩٨٠م ، ص ص ٥٩ ـ ٧٤ ٠

أنظر في اطار فهم الحزبية والحزب الواحد في دول العالم الثالث :

د٠ حورية مجاهد ، نظام الحزب الواحد في أفريقيا بين لنظرية والتطبيق ، القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٧٧م ، المقدمة ، ص ص ٣٠ ـ ٣٢ ٠

د٠ اسامة الغزالى حرب ، الاحزاب السياسية في العالم الثالث ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت : المجلس الوطنى للثقافة ، سبتمبر ١٩٨٧ ، ص ١٢٨ وما بعدها ٠

أنظر في العسكريين ونمط التعامل السياسى :

حمدى عبد الرحمن حسن ، العسكريون والحكم في أفريقيا مع التطبيق على

نيجيريا (١٩٦٦ _ ١٩٧٩م) رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة القاهرة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٥ ، المقدمة · أنظر بصفة خاصة ص ١٦ وما بعدها ·

انظر في مفهوم الاستفتاء الاستراسى وكيف أنه لا يجد أساسا حتى في اطار الفكر الغربى ذاته وهو أمر ينبىء عن موقف القيادات السياسية في الواقع العربى والتى _ مع تأسيس الشرعية على أساس وضعى _ تتدخل باعطاء المفاهيم الغربية معانى خاصة تتوائم مع تكريس سلطتها واستمرارها في اطار من تشكيل الرضا وتزويره كما أنه من نافلة القول أن نؤكد أن هذا النظام يختلف معنا وجوهرا عن مفهوم البيعة :

د· ماجد راغب الحلو . الاستفتاء الشعبى والشريعة الاسلامية ، الاسكندرية · دار المطبوعات الجامعية ، ١٩٨٣م ، ص ١١٢ وما بعدها ·

من النقاط الجديرة بالطرح في هذا المقام كيفية تحديد معظم الدساتير العربية الشروط التى على أساس منها يختار رئيس الدولة ، واذا كان مبدأ الوراثة ينكى قضية الشروط بداءة فان النظم الجمهورية تقدم نموذجا في تقديم مجموعة من الشروط الشكلية التى ترتبط بالعمر والجنسية ··· وما شاكل ذلك من أمور ، الا أنها لم تحاول أن تضع شروطا وظيفية موضوعية خارجة عن هذا التحديد الشكلى مثلما فعلت كتب الفقه السياسى الاسلامى من العدالة والاجتهاد ··· وغيرها من شروط ·

انظر في ذلك على سبيل المثال :

الدستور المصرى الدائم ، مجلة المحاماة ، ملحق العددين ٥ ، ٦ يونيو ١٩٨٠ ، الفصل الاول (رئيس الدولة) من الباب الخامس (نظام الحكم) ، م ٧٥ قارن في هذا شروط الخلافة التى أشار اليها الباحث في مطلب الخلافة كأحد عناصر الرابطة السياسية

(٥٧) أحمد محمد شاكر ، الكتاب والسنة يجب أن يكونا مصدر القوانين في مصر ، القاهرة : دار الكتب السلفية ، ١٩٨٦م ، ص ص ٣ _ ٥٣ ، ٨٨ _ ١٠٤ ·

محمد سليمان ، بأى شرع تحكم ؟ القاهرة : المطبعة الاميرية ، ١٩٣٦ ، ص ٤٣ وما بعدها ·

أنظر تلك الرؤية القيمة :

عبد الرحمن عبد الخالق ، الحدود الشرعية : كيف نطبقها ٠٠ ومتى ؟ ، القاهرة بنها : دار العلم ، ١٤٠١هـ ــ ١٩٨١م ، ص ٦ وما بعدها ٠

د٠ محمد حسين الذهبى ، أثر اقامة الحدود في استقرار المجتمع ، القاهرة : دار الاعتصام ، ١٩٧٨م ، ص ٢١ وما بعدها ٠

أبو الاعلى المودودى ، القانون الاسلامى وطرق تنفيذه ، القــاهرة : دار المختار الاسلامى ، د٠ ت ، ص ٢٣ وما بعدها ٠

محمد عبد الله السمان ، الاســلام ومــكانة الشريعــة ، القــاهرة : دار الاعتصام ، ١٩٧٩ ، ص ٥ وما بعدها ٠

أنظر المقدمة القيمة التى وردت حول « المحاولات المعاصرة لتطبيق النظام الاسلامى » :

د٠ محمد سليم العوا ، في أصول النظام الجنائى الاسلامى ، القاهرة : دار المعارف ، ط ٢ ، ١٩٨٣ ، ص ص ١٧ ــ ٣٩ ٠

عبد القادر عودة ، الاسلام وأوضاعنا القانونية ، القاهرة : المختــار الاسلامى ، ط ٥ ١٩٧٧م ، ومطالعة فصول الكتاب أمر هام نفى هــذا المقــام لأهمية القضايا التى يثيرها بصــدد تطبيق الشريعــة الاســلامية ــ مختــار عبد العليم ، حتمية تطبيق الشريعة الاسلامية ، لماذا ؟ ، الاسكندرية : المركز العربى للنشر والتوزيع ، د٠ت ٠

أنظر في تميزات الشريعة الاسلامية وضرورة تطبيقها :

عبد الحليم الجندى ، الشريعة الاسلامية ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٨م، ص ص ٦٢ ــ ٦٣ ٠

أنظر كذلك محاوله جادة لدراسة تطبيق الشريعة في السودان :

د٠ المكاشفى طه الكباشى ، تطبيق الشريعة الاسلامية في السودان بين الحقيقة والاثارة ، القاهرة : الزهراء للاعلام العربى ، ١٤٠٦هـ ــ ١٩٨٦م ، ص ص ٧ ــ ٦٩ ٠

أنظر أيضا في محاولة لدراسة قضية تطبيق الشريعــة وتقــويم التجربة السودانية :

جمال البنا ، الحكم بالقرآن وقضية تطبيق الشريعة ، مرجع ســابق ، ص ١٢٢ وما بعدها ٠

قارن نماذج أخــرى تتحدث حديث الموانع بالنســبة لقضية الشريعــة وتطبيقها ، وهى لا تعدم في ذلك حججا الا أنها في معظمها تعبر عن موقف مسبق

للدفاع عن الحقبة العلمانية واستمرارها ، ونقد كل ما قد يعطل مسيرة العلمنة وتتراوح هذه الاتجاهات جميعا بين الرفض الفج ، والرفض المقنع ، والحديث عن التدريج الى ما لا نهاية ، وكأن مقــولة التدريج تعنى التهرب من تطبيق الشريعة لا النهوض في اطار برنامج زمنى مخطط في اطار من فقه الواقع والمراحل لتطبيق شرع الله ٠

خليل عبد الكريم ، لتطبيق الشريعة ٠٠ لا للحكم ، القاهرة : كتاب الاهالى عن جريدة الاهــالى ، مــايو ١٩٨٧ ، المقـدمة (ص ص ٧ ـ ١٢) ص ٤٥ وما بعـدها ٠

د٠ صفوت حسن لطفى رآخرون ، فتنة العصر الحديث (تطبيق الشريعة الاسلامية بين الحقيقة وشعارات الفتنة) ، القاهرة : دار الثقــافة العربيــة للطباعة ، ١٩٨٧ ، ص ٢٣ وما بعدها ٠

د٠ فرج فودة ، قبــل السقوط ، القــاهرة : النــاشر المؤلف ، ١٩٨٥م ، ص ص ٣٧ ـ ٤٦ ، ١٢١ ـ ١٤١ ٠

أنظر في الرد على دعاوى المؤلف الاخيرة :

عبد المجيد صبح ، تهافت قبل السقوط وسقوط صاحبه ، المنصورة : الوفاء للطباعة والنشر ، ١٩٨٥ ، ص ص ٢٢٥ ـ ٢٣٣ ومواضع أخرى متفرقة ٠

واذا كانت هذه التوجيهات تتفاوت في التبرير للقعود عن تطبيق الشريعة وتجسيد حاكميتها الا أن أخطرها جميعا هو ذلك التوجه الذى يتبنى منهاجية تاريخية تحاول العروج من قضية عدم تطبيق الشريعة الى قضية صلاحيتها ، حيث تتبنى مفهوما للفعالية بمعنى التحقيق الواقعى لتطبيق الشريعة والالتزام بها ٠ وهو أمر يشتمل على عنــاصر تلبيس خطــيرة وكثيرة بقضية الفعــالية ومعانيها ، فهي تعنى في جوهرها الصلاحية للتطبيق وعنــاصر الاســتجابة ، فالصلاحية توجد في ذات الشريعة وهى قضية ايمان ، والاستجابة تقع في اطار القابل للشرع والمستجيب له ، وهنا تصير قضية الفعــالية في دراســة الطرف القابل بالاساس ، ان عدم اتيان الشريعةمفعولها يكون لتقصير منه ، وهــذا القصور تؤكده معانى الاستجابة والمصلحة الشرعية ٠

انظر في نموذج لهذا التوجه :

د٠ محمد نور فرحات ، قصة تطبيق الشريعة (١) ، حول قضية تطبيق الشريعة والموقف من التاريخ ـ (حوار مع طارق البشرى) جريدة الشعب ، ٢٢ سبتمبر ١٩٨٧م ٠

د٠ محمد نور فرحات ، قضية تطبيق الشريعة (٢) ، (هل كانت الشريعة مطبقة ابان الحكم العثمانى) ، جريدة الشعب ، ٢٩ سبتمبر ١٩٨٧م ٠

قارن في هذا المقام :

طارق البشرى ، هل غابت الشريعة بعد عهد الراشدين ! ، جريدة الشعب ، ٧ يوليو ١٩٨٧م ٠

طارق البشرى ، تعقيب على د٠ محمد نور فرحات ، جريدة الشعب ، ٢٠ أكتوبر ١٩٨٧م ٠

طارق البشرى ، حول حركة التجديد في التشريع الاسلامى في مصر ، مجلة الحوار ، النمسا ، العدد (١) ، السنة (١) ربيع ١٩٨٦ ، ص ص ٩٥ - ١١٠

د٠ توفيق الشاوى ، الدولة والمجتمع في شريعة الاسلام ، جريدة الشعب ، ١٨ أغسطس ١٩٨٧ ٠

د٠ توفيق الشاوى ، سيادة الشريعة الاسلامية في مصر ، القاهرة : الزهراء للاعلام العربى ، ١٩٨٧ ، ص ١٣ وما بعدها ٠

قارن في توجه بحرص على فقه التاريخ في قضية تطبيق للشريعة مقيما لذلك وزنه الصحيح : مختار عبد العليم ، الاسلام ونهضة تشريعه ، القاهرة : دار الثقافة العربية ، ١٩٦٤ ، ص ص ٤٠ - ٥٢ ٠

أنظر : عبد الجواد يسن ، مقدمه في فقه الجاهلية المعاصرة ، القاهرة : الزهراء للاعلام العربى ، ١٩٨٦ ، ص ٤٦ وما بعدها ، وان كان للباحث تحفظا على بعض آرائه ٠

(٥٨) أنظر في ذلك : أوستن رانى ، قنوات السلطة ، ترجمة : موسى جعفر ، مراجعة : رشيد ياسين ، بغداد ، دار الشئون الثقافية العامة ، وزارة الثقافة والاعلام ، ١٩٨٦ ، ص ٩ وما بعدها ٠

هربرت أ٠ شيللر ، المتلاعبون بالعقول ، ترجمة : عبد السلام رضوان ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت : المجلس الوطنى للثقافة ، أكتوبر ١٩٨٦ ، ص ص ٥ - ١٢ ، (المقدمة) ، ص ١٩٠ وما بعدها ٠

(٥٩) أنظر بصفة أساسية :

د٠ سعد الدين ابراهيم « مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية » ، مرجع سابق ، ص ١ وما بعدها ٠

د٠ ادونيس العكرة ، الارهاب السياسى ، مشكلة وكيفية طرحها ، مجلة الفكر العربى المعاصر ، بيروت ، مركز الانماء القومى ، العدد ١٤ ، ١٥ ، آب - ايلول ١٩٨١ ، ص ٥١ ٠

(٦٠) من قبيل تحصيل الحاصل أن نتحدث عن العنف والعنف المضاد

ودعاوى السلطة السياسية في التطرف ، ومواجهة الارهاب ، وتشترك معظم النظم العربية في هذه المقولات خاصة في مواجهتها للجماعات الاسلامية في الاونة الخيرة ٠

(٦١) انظر في تفصيل ذلك :

د٠ عبد القادر هاشم رمزى ، مرجع سابق ، ص ٩ ومابعدها ٠

انظر في أزمة تأسيس الشرعية على اساس وضعى وما يتركه ذلك من اثار في الفكر والحركة وتميز التأسيس الاسلامى للشرعية :

محمد طاهر احمد عبد الوهاب ، النظرية العامة لمبدأ الشرعية في الدولة الاسلامية والدول المعاصرة (دراسة مقارنة) رسالة دكتوراة غير منشورة جامعة الازهر : كلية الشريعة والقانون ، ١٤٠١هـ ، صص ٦ ـ ٢٠ ٠

منير محمد رزق ، الشريعة الاسلامية من الاطلاق الى الشمول ، القاهرة : منيركو للنشر ، ط٢ ، ١٩٨٦ ، ص ٧ ، ص ٣٢ ومابعدها ٠

(٦٢) محمد /٢٤ ٠

(٦٣) انظر في ذلك
د٠ طه بدوى ، « بحث في النظام السياسى الاسلامى (ردا على المستشرق الانجليزى « أرنولد ») ، ضمن : مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الاسلامية ، الرياض : المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ مكتب التربية العربى لدول الخليج ، ١٩٨٥ ، جـ٢ ، ص ١١٤ ٠

حيث يؤكد أن مفهوم الشرعية بأبعاده الغربية المعاصرة يظل بعيدا عن ان يقدم حلا فعالا للمشكلة السياسية تبعا لعجزه عن تقديم ضمانة فعالة ضد تدلى الدولة بنظامها القانونى الى « الجور » ٠٠ ، ذلك ان الاسلام هو الذى جاء للمرة الاولى في تاريخ النظم بمبدأ الشرعية بمدلوله الدقيق (حيث) حدد له ابعادا « وشرع » ضمانا فعالا اذ ربطه بالنظام القانونى الاسلامى (في تعبيرنا المعاصر) جاعلا من مقاومة الجور حقا « شرعيا » للمواطن المسلم فلم يترك الامر لاجهزة السلطة ، فلا تكون خصما وحكما كما هى الحال في ظل نظام الدولة الغربية المعاصرة » ٠

د٠ محمد طه بدوى ، الفكر الثورى ، الاسكندرية : المكتب المصرى الحديث للطباعة والنشر ، ١٩٦٧ ، ص ١٧ ومابعدها ٠

د٠ محمد طه بدوى ، حق مقاومة الحكومات الجائرة في المسيحية والاسلام في الفلسفة السياسية والقانون الوضعى ، طبعة الاسكندرية ، ١٩٥٢ ٠

(٦٤) انظر في الاشارة الى مسالة تفتيت الشرعية وعلاقة ذلك بمفهوم الصراع الذى يستنبطنه مفهوم علم السياسة بالمعنى الغربى ، وعلاقة ذلك بسلطة الدولة وسلطات الامر الواقع وتعددية افكار الحق ، وتنافس السلطات والظاهرة الحزبية ٠

جورج بوردو ، الدولة ، ترجمة د٠ سليم حداد ، بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، ١٤٠٥هـ — ١٩٨٥م ، ص ٨٧ ومابعدها ٠

(٦٥) انظر في هذا الاقتران :

حسنين توفيق ابراهيم ، مشكلة الشرعية ٠٠ ، مرجع سابق ، ص ٢٩٥ ومابعدها ٠

انظر في مفهوم الاستقرار السياسى وعدم الاتفاق بين المفكرين على تعريف له ٠

نيفين مسعد ، الاقليات والاستقرار السياسى في الوطن العربى ، رسال دكتوراه غير منشورة ، جامعة القاهرة كلية الاكتصاد والعوم السياسية ، ١٩٨٧ ، ص ص ٤٢ — ٤٤

اكرام بدر الدين ، ظاهرة الاستقرار السياسى في مصر ، رسالة دكتوراة غير منشورة ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨١ انظر الفصل النظرى في مفهوم الاستقرار السياسى ٠

جلال معوض ، ظاهرة الاستقرار السياسى وأبعادها الاجتماعية والاقتصادية في الدول النامية ، الكويت : مجلة العلوم الاجتماعية ، مارس ١٩٨٣ ، ص ١٣٤ ومابعدها ٠

(٦٦) تجدر الاشارة الى ان التوجه الذى يربط مطلقا بين الانجاز والشرعية في اطار بعض الرؤى الغربية يجب التحفظ عليه بالاستناد لنموذج عمر بن الخطاب في عام الرمادة ، الذى يجعل من التصرف في وقت الازمة أو المحنة الاساس في عملية الشرعية ، ومن هنا كانت الرؤية الاسلامية مؤكدة على السمع والطاعة في المنشط والمكره والعسر واليسر ، الا ان هذه الطاعة مرتبطة وجوداً وعدما على الحركة الشرعية للنظام في الحالين (العسر واليسر) وهو ما حدا بالخليفة عمر بن الخطاب (ر) ان يتخذ مجموعة من الاجراءات الهامه التى تؤكد شرعية النظام مثل تحمله الغرم مثل الرعية سواء بسواء ، وامر الاغنياء بمد الموائد والتوقيف لحد السرقة ٠

انظر في هذا :

صلاح ابو اسماعيل ، الجوانب الاجتماعية في حياة عمر وصلتها بالعصر الحاضر « ضمن عمر : نظرة عصرية جديدة ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات

والنشر ، ط٢ ، ١٩٧٨ ، صص ٦٧ ـ ٧٢ •

ومن المؤكد أن النظم في الواقع العربى المعاصر لاتعدم حجة في تبرير اخفاقها في شرعية الانجاز المنوه عنها ، رغم أنها قد تستند لها في الابتداء ، وذلك تارة بالظروف الاقتصادية في العالم الخارجى وانتقال هذه الاثار اليها ، أو بدعوى الزيادة السكانية التى تلتهم كل انجاز على حد قول هذه القيادات •

قارن بصدد هذه الرؤية رأى قيم في المشكلة السكانية :

د• رمزى زكى ، المشكلة السكانية وخرافة المالتوسية الجديدة ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت : المجلس الوطنى للثقافة ، ديسمبر ١٩٨٤ ، صص ٥ ـ ١٥ ، ص ٣٣٥ وما بعدها •

(٦٧) قارن : حسنين توفيق ، مشكلة الشرعية •• ، مرجع سابق ، صص ٣٨٧ ـ ٤٠٢ •

د• سعد الدين ابراهيم ، مصادر الشرعية ••• ، مرجع سابق •

Hudson, Op. Cit, PP. 16 - 25.

حيث يعرض لمسالك الشرعية المختلفة :

(المسلك الايدلوجى ـ والمسلك المؤسسى ـ والمسلك القيادى) •

(٦٨) انظر في علاقة الظاهرة الحزبية ـ كما يعرفها الفكر الغربى ـ بعملية التفتيت للشرعية :

صفى الرحمن المباركفورى ، الاحزاب السياسية في الاسلام ، القاهرة : دار الصحوة للنشر ، ١٩٨٧م ، صص ٣٤ ـ ٤١ ، ٨٣ ـ ٨٤ •

(٦٩) انظر في تأصيل مفهوم الرضا في سياق الرؤية الاسلامية :
د• عبد القادر رمزى ، مرجع سابق ، صص ١١٨ ـ ١٢١ ، ٢٤٤ ـ ٢٤٥ •
(٧٠) انظر في مختلف هذه التصنيفات :

Hudson, Op. Cit, PP. 27 - 30.

د• منى ابو الفضل ، المدخل المنهاجى •• ، مرجع سابق ، ص ٦٢ •

د• سعد الدين ابراهيم ، مصادر الشرعية في الانظمة العربية ، مرجع سابق ، ص ٤ ومابعدها •

(٧١) يؤكد على ذلك تحفظ د• احمد كمال أبو المجد على هذه التصنيفات المختلفة ، ويستند تحفظه على دعامتين :

الاولى : تتعلق بقيمتها الحقيقة ، اذ أن هذه التقسيمات ليست اكثر من

تقسيمات لفظية لا تعبر بحال عن الحقيقة السياسية القائمة ٠٠ فاكثر الأنظمة الجمهورية في الوطن العربى هى في حقيقتها انظمة فردية مطلقة ٠٠ والحاكم يضمن فيها استمرار حكمه حتى نهاية حياته كما يملك من الناحية السياسيه والدستورية ان يختار خليفته ٠٠ مالم تعصف بهذا الاختيار حقائق سياسية تتعلق بموازين القوى عند موته ٠٠ وهي حقائق يمكن أن يقوم مثلها تماما في ظل الانظمة الملكية والوراثية ٠٠ وما قيل في هذا يقال عن واحدية الحـزب وتعدد الاحزاب تعددا ظاهريا ، وتضع مقاليد الامر كله بين يديه ، وبذلك لاتكون التعددية الا شكلا مفرغا من مضمونه ٠٠

الثانية : تتعلق بالاساس الذى يعتمد لتقسيم انظمة الحكم الى تقدمية ومحافظة ٠٠ وهذا التصنيف في المصطلح الجارى والمتعارف عليه سـياسيا هو تصنيف لتوجهات الانظمة ٠٠ وليس تصنيفا لنظام الحكم نفسه ٠٠ وبالاحرى شرعيتــه ٠

انظر في ذلك :

د٠ احمد كمال أبو المجد ، تعقيب على دراسة « انظمة الحكم في الوطـن العربى » ضمن « ندوة ازمة الديمقراطية في الوطن العربى ، ليماسول ـ قبرص ٢٦ نوفمبر ـ ١ ديسمبر ١٩٨٣ ، ص ٢ ٠

قارن : د٠ يحيى الجمل ، انظمة الحكم في الوطن العربى ، المرجع السابق٠

د٠ يحيى الجمل ، الانظمة السياسية المعاصرة ، القاهرة ـ بيروت : دار الشروق ، ١٩٨٦م ، صص ٢٥٨ ـ ٢٥٧ (الفصل الخاص بـ « العالم الثالث في مواجهة الانظمة السياسية المتعددة) ٠

انظر النموذج الذى قدمه جيلنر على اساس مجموعة من المعايير وان كان يرد عليه كثير من التحفظات ، والتى تعتمد مفاهيم مثل التقليدية والمحافظة وغيرها كمعانى غربية بما يؤثر جملة على التصنيف خاصة بصدد الشرعية .

Ernest Gellner, Muslim Society, Cambridge University Press, 1981, PP. 68 — 73.

(١) قارن بهـذا :

د٠ عبد الملك عودة ، د٠ على الدين هلال ، الخلافة السياسية في النظـم السياسية العربية ، محاضرات للسنة التمهيدية للماجستير ، القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٦م ٠

(٧٣) قارن جملة التصنيفات التى أوردها الباحث بالدراسات التى تناولت قضية الشرعية سواء تعلقت بالنظم العربية مفردة أو الواقع العربى ككل ، وقد اعتمد الباحث على مجموعة من الدراسات في عملية التصنيف سواء أكدت جانبا

من هذه التصنيفات أم اختلفت معها لا يرى الباحث من داع لاثباتها في الهامش مكتفيا بايراد بعضا منها في قائمة المراجع النهائية لهذه الدراسة ٠

كذلك فقد راجع الباحث معظم المواثيق السياسية والدساتير للنظم العربية لايرى الباحث من داع لاثباتها ، الا انها ساهمت من خلال مقدماتها ، والفصول الخاصة بنظم الحكم في تصنيف الباحث للنظم العربية على النحو السالف الاشارة اليه ووفق هذا العرض الذى قدمه الباحث حول الانظمة العربية وقضية الشرعية وتصنيفها على أساس من الشرعية ، فان هذه الكتابات في معظمها قد اهملت مجموعة أساسية من الاعتبارات حين تعرضت لدراسة الشرعية في الواقع العربى المعاصر ، خاصة عندما ترتبط هذه الشرعية بالرؤية الاسلامية :

١ ــ ضرورة التمييز بين مستويات الشرعية المختلفة دون ان يفتئت ذلك على تكاملها وتفاعلها ٠

٢ ــ ضرورة التمييز في مستوى التأسيس بين مستوى الاستظهار ــ ومستوى الافتقار وهو ما يؤكد استبعاد كل عناصر التأسيس المناقضة للشرعية الاسلامية ، أو تحاول التلفيق بين تاسيس وضعى وتأسيس اسلامى ٠

٣ ــ ضرورة التمييز في الحركة ذاتها بين الاستظهار من ناحية والالتزام بالشرع من ناحية أخرى ، وهو أمر جوهرى في تصنيف النظم العربية ٠

(٧٤) انظر : حسن ابو طالب ، السياسة الخارجية السعودية تجاه الصراع العربى الاسرائيلى ، رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٦ ، صص ١٠١ ــ ١١٨ ٠

(٧٥) انظر في تاثير الثورة الايرانية على شرعية النظم العربية جملة والنظام السعودى بصفة خاصة :

سيف الدين عبد الفتاح ، الاسلام والقومية العربية ، بحث غير منشور ٠

(٧٦) أمل ابراهيم الزيانى ، علاقات المملكة العربية السعودية تجاه دول الخليج ، رسالة دكتوراة ، غير منشورة ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد ١٩٨١ ، صص ٢٢٠ ــ ٢٢٢ ٠

(٧٧) انظر في بيان شكل نظام الحكم والادارة في المجتمع السعودى وأثر ذلك على شرعية النظام السعودى :

احمد عسه ، معجزة فوق الرمال ، بيروت : المطابع الاهلية اللبنانية ١٩٦٥ ، صص ٢١٧ ــ ٢٤٢ ٠

حسن ابو طالب ، بنية السلطة السعودية وآلياتها ، الطليعة القاهريه القاهرة : يناير ــ مارس ، ١٩٨٥ ، صص ٢٩ ــ ٣٧ ٠

حسن ابو طالب ، السياسة الخارجية السعودية تجاه الصراع العربى الاسرائيلى ، مرجع سابق ، ص ٧٣ ومابعدها ٠

حسن كتبى ، سياستنا وأهدافنا ، جدة : دار الشروق ، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م صص ٢٨ ـ ٣١ ، ٤٩ ـ ٥٣ ، ص ٦٠ ، صص ٣٤٣ ـ ٣٤٨ ٠

انظر في التأسيس المختلط للشرعية السعودية :

جلال كشك ، السعوديون ، والحل الاسلامى (مصدر الشرعية للنظام السعودى) القاهرة : المطبعة الفنية ، ط٤ ، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م ، صص ٩ ـ ١٤ ، صص ٦٩١ ـ ٦٩٣ ٠

انظر بصفة خاصة :

T.R. Mchale, A prospect of Saudi Arabia. International Affairs. Autumn, 1980, PP. 626 — 638.

George Linabury, The Creation of Saudi Arabia and The Erosion of Wahhabi Conservatism, in, Religion and Politics in the Middle East, Op. Cit., PP. 273 — 282.

Farouk A. Sankari, «Islam and Politics In Saudi Arabia», in, Islamic Resurgence in the Arab World, Op. Cit., PP. 178 — 193.

James P. Piscalori, Ideological politics in Saudi Arabia, in Islam in the political process, Op. Sit., PP. 56 — 71.

Kalim Siddique (ed.), «Saudi foreign policy's Islamic Cover», in Issues in the Islamic Movement, London : The Open Press Limited, 1980 — 1981, PP. 108 — 110.

Kalim Siddiqui, «Saudi Jihad had to lo be predefined» in, Ihid, PP. 215 — 219

James P. Piscatori, «Islamic Values and National Interest» in, Islam and Foreign policy, edited by Added Dawisha, Cambridge, 1983), PP. 33 — 52.

انظر ايضا :

اميل نخلة ، امريكا والسعودية : الابعاد الاقتصادية والسياسية والاستراتيجية ، بيروت : دار الكلمة للنشر ، ١٩٨٠ ، صص ٥٥ ـ ٧٥ ، ص ٨٦ ومابعدها ٠

الفصل الثالث

الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر
والواقع العربى المعاصر

يتكامل مبدأ الامر بالمعروف والنهى عن المنكر مع مبدأ الشرعيـة باعتبارها أهم المبادىء النظامية التى تحكم حركة الرابطة الايمانيـة السياسية مانعة لها أن تتحول الى علاقة فرعونية سياسية تقوم عـلى الاستبداد والخروج عن حد العدل •

وهو شأنه شأن الشرعية يرتبط بحركة عناصر الرابطة الايمانيـة والسياسية سواء كانت الخلافة (الوظيفة العقيدية والحضارية والدعوة) أو العلماء وأهل الحل والعقد (رقابة السلطة ــ النصح والتقويم ــ الدعوة) أو الرعية (البيعة العامة ــ النصح ــ حماية حقوقها والقيام بواجباتها بما يرتبط بالشرع) •

ويتمثل مقصد الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، الاستجابة الى تكاليف الشرع تحقيقا للمثالية الاسلامية ــ وحراسة الشرعية فى شمولها لكل حركة فى الامة الاسلامية •

واذا كان هذا المفهوم يترك آثاره على وجهة المشاركة وطبيعتها وحقيقتها ومقصدها فان له من الدلالات النظامية الهامة التى تترك أهم آثارها على الحركة والممارسة السياسية •

ومن ثم يقدم هذا المبدأ نسقا قياسيا هاما يمكن استخدامه كأداة منهاجية فى تحـليل وتفسير وتقويم الـواقع العـربى المعاصر ، يقـوم المفهوم الوضعى والغربى للمشاركة ويظهر معايبه بينما يحقق للحركة السياسية اقصى فاعليتها فى الواقع ضبطا وتقويما وتغييرا •

وعلى هذا يتناول هذا الفصل كسابقه مبحثين ، يتوفر الاول على تأصيل نسق الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، بينما يحاول الثانى استخدام هذا النسق فى دراسة وتناول الواقع العربى المعاصر بما يعنيه ذلك من مبادىء منهجية يجب التأكيد عليها عند دراسة هذا الواقع .

المبحث الاول

مفهوم الامر بالمعروف والنهى عن المنكر

(النسق القياسى للمشاركة فى الرؤية الاسلامية)

فى اطار فهم النسق القياسى لقضية المشاركة ، تعد دراسة مفهوم الامر بالمعروف و النهى عن المنكر بديلا أصيلا للتصور الغربى للمشاركة السياسية بما يعنى محاولة طرحه بشكل معاصر منضبط ينطلق من قواعد التميز والخصوصية ، وبما يؤكد على علاقة الاتساق والانسجام بين مستويات الفكر والنظام والحركة ، وكذلك الطبيعة الاخلاقية المفاهيم الاسلامية ذات الدلالات السياسية ، فمفهوم « المعروف » و « المنكر » انما يشكل تعبيرا عن جوهر الاساس القيمى لعملية التغيير سواء كان ذلك على مستوى الفرد أو الجماعة أو الامة ، ذلك أن الامر بالمعروف والنهى عن المنكر يؤكد كعهد المفاهيم الاسلامية السياسية على شمول المفهوم لكافة أنماط الحركة ، فكما أنه واجب على الفرد ، فهو واجب على الجماعة أن تمارسه ، وهو بكونه التزاما سياسيا بالاساس فى أحد جوانبه ، الا أن تساند كافة جوانبه الاخرى الاجتماعية والفكرية وشموله للحركة الحضارية فى مجملها ، وهو باعتباره التزاما سياسيا بالحركة داخل الامة وحركة للمشاركة الفعالة ففى ارساء شرع الله تطبيقا ، انما يشتمل على مجموعة من الضمانات وكذلك الشروط والمقتضيات ، وعلى الفرد فضلا عن الجماعة أن يمارسه كلا منهما فى اطار تلك الضمانات أو بعبارة أدق فى اطار القواعد والشروط النظامية .

وهذه القواعد والشروط النظامية تحقق لهـذا النسق وذلك المفهـوم قياسيته فضلا عن أهم صفاته فى الضبط المنهجى بدرجة عالية سواء فى التنظير أو الحركة وبما يمنع أى محاوله للافراط أو التفريط أو التحيل على المفهوم وتربيبه فى الفهم بما يؤثر على الحركة جملة ، ذلك أن البعض قد جعل من الاستثناء للقيام به أساسا وتعميما يقعد الاستثناء فى اطار التأويل لمثل تلك القواعد النظامية بصورة معينـة تتيح الانفـلات عن الاضطلاع بهذه المهمة .

كل تلك الاشارات تحقق لهذا النسق القياسى « الامر بالمعروف والنهى عن المنكر » وظيفته الاساسية كمدخل منهجى قادر على : تقديم النقـد للمفهوم الغربى ، وتقديم التفسير والتحليل والتقـويم لواقع الحركة السياسية خاصة فى اطار الواقع العربى . ولبناء هذا النسق القياسى ودراسته كمفهوم اسلامى يتناول الباحث الدلالات اللغوية ، وتأسيس المفهوم استنادا الى الاصول الاسـلامية ، وبيـان معـان المصطلح وتساندها ، وابراز تميز المفهوم وترابطه مع مجموعة من المفاهيم الاخرى التى تشكل وحدة النسق القياسى فى اطار منظومة من المفاهيم تتداعى وتتساند ، فضلا عن تنقيته مما قد يختلط به .

أولا : تحليل المفهوم لمفرداته اللغوية التى يتكون منها يعنى دراسة الدلات اللغوية لألفاظ مثل : الامر والنهى — والمعروف والمنكر ، ثم بيان المعنى المضاف باقتران الامر بالمعروف ، والنهى عن المنكر ، وتساندهما فى اصطلاح واحد « الامر بالمعروف والنهى عن المنكر »(١) .

وللأمر بالمعروف والنهى عن المنكر تعريفات لدى الفقهاء ، وهى فى مجملها تنصرف الى أن الأمر بالمعروف هو الأمر بكل ما ينبغى فعله أو قوله طبقا لشريعة الاسلام ، والنهى عن المنـكر هو النهى عن كل مـا ينبغى اجتنابه من قول أو فعل فى هذه الشريعة (٢) .

وتناول هذا المصطلح يقتضى التعرف على الرؤية الاسلامية لهـذا المفهوم ، فالأمر بالمعروف والنهى عن المنـكر من مصطلحات القـرآن

والسنة ، والمهة التى أراد الله سبحانه وتعالى أن يضطلع بأعبائها رسوله والمؤمنون به ، قد عبر عنه القرآن والسنة بمصطلحات كثيرة مثل :

الدعوة الى الله — والانذار — والتبشير — والشهادة على الناس — والاصلاح والنصح — والتذكير والتبليغ — والجهاد فى سبيل الله واظهار الدين واقامة الدين واعلاء كلمة الله والتواصى بالحق والتعاون على البر ••• وغير ذلك (٣) •

غير أن شمول هذا المفهوم مع التأكيد على ارتبساطه بتلك المفاهيم السابقة يجعل من مصطلح « الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » أكثرها دلالة على عملية المشاركة بوصفها وبخصوصيتها الاسلامية ، وان تميز بالفرق اليسير بينه وبينها حيث يبرز كل منها جانبا معينا من جوانب هذه المهة ، ومنها ما هو ضيق محدد ومنها ما هو واسع شامل ، ولكنها جميعا مع ذلك تشير الى حقيقة واحدة وتعبر عن غاية واحدة ومقصد أساسى يتمركز حول « قيمة التوحيد » •

ومن ثم فان تفهم « الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر »ييسر ادراك المهمة الكبرى التى استخدم لها القرآن هذه التعابير المختلفة بحسب ما يقتضيه موطن الخطاب وحال المخاطب (٤) •

ومن هنا فان مجموعة المصطلحات هذه انما تشكل بعدا معينا فى فهم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وهو ما يؤكد فضلا عن تميز المصطلحات الاسلامية فى الدلالة على مدلولاتها ودقتها فى التعبير عن ذلك ؛ فانها تبين من ناحية أخرى غنى مثل هذه المفاهيم الاسلامية من حيث تساندها فى منظومة أساسية واحدة ترتبط بمنظومة عقدية تشكل لها اطار التأسيس وكذلك قدرتها على التعبير حيال مواقف متجددة ومعاصرة ، بما يؤكد أن البحث فى منظومة المفاهيم الاسلامية الأساسية التى تتعلق بمجمل الحركة فى الحياة فى عمومها وفى جانبها السياسى على وجه الخصوص ، أمر له أهميته فى اطار مهمة كبرى تتعلق بالعموم « باسلامية علم السياسية » •

وقد ورد ذكر الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى كثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية بما يعكس اهتمام الأصول به اهتماما بالغا باعتباره أظهر صفات المؤمنين وأبرز سماتهم • وهو الوسيلة لتسوتهم الاجتماعية بل ومحدد للحركة فى اطار الرابطة الايمانية الساسية ، والغفلة عنه أو التهاون فيه ييسر نمو عناصر العلاقة الفرعونية السياسية ويكرس مجتمع التمزق والتشتت والضعف والانحدار (٥) •

وهذه النصوص القرآنية والنبوية فى مجملها تمثل مصادر التأسيس والتنظير الاسلامى للنسق القياسى حيث أن بعضها يلقى ضوءا على جوانب عدة ، فتدل آية واحدة مثلا على وجوبه وكيفيته وتشير الى شموله وسعته كما تبين حدوده وشروطه ومقتضياته •

والمدخل الأساسى للفهم الاسلامى للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يتأسس على هذه الآية : « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون •• »(٦) •

ذلك أن المهمة الملقاة على عاتق الأمة الاسلامية عبرت عنها الآية بمصطلحين :

أحدهما : الدعوة الى الخير والآخر : الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ومفهوم الدعوة الى الخير والحق يشكل بذلك فهما ضابطا لمفهومى « المعروف » و « المنكر » من حيث لا يحددهما بشر وفق الهوى والرغبة ولكنهما أمران مرتبطان بالوصول الى الخير والحق وتحقيق المصلحة ، ودفع المفسدة كل ذلك فى ضوء اعتبار الشرع •

كما أن الدعوة الى الخيز تعنى ضمن ما تعنى الشمول والاستمرارية ، فالاستمرارية من ناحية تدل عليها من خلال مضارعة الفعل ومحل الجملة باعتبارها صفة ، أما الشمول من ناحية أخرى تدل عليه مجمل الدعوة الى الخير التى لا نعنى الدعوة الى جزء من آجزاء الدين ، وأن الأمة الاسلامية تتخلى عن واجبها ما دامت لا تنهض بالدعوة

الى الدين بأسره حيث أنها لم تكلف الخير الجزئى ، فالخير فى المفهـوم الاسلامى مرادف للشريعة فتستوعب نظام العقائد والأعمال بكليته ، وفى ضوء هذا الفهم الشامل فان هذا هو الخير المأمورة الأمـة الاسلامية بدعوة الناس اليه .

ومعنى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى القرآن ، يتسع ليشمل كافة الجهود التى تبذل لتجديد أمر الدين واقامته وتقويم أوده ، وكلمتا المعروف والمنكر تحملان معانى واسعة جدا يدخل فيها العقائد والعبادات والأخلاق والمعاملات كلها .

وفى هذا الاطار فان المنكر والمعروف ليسا من المصطلحات الخلقية وانما هما مصطلحان شرعيان وكلاهما تعبير جامع عما يطالب به دين الله تعالى وشريعته مجموع المكلفين . فكل ما يأمرنا به دين الله ويهدينا من العقائد والأفكار والمفاهيم وأصول العبادات وحياد الأخلاق وقواعد السياسة والحركة الحضارية فى العمران هو المعروف ، وكل ما ينهانا عنه من ذلك هو المنكر وأمرت الأمة بالأمر بالاول والنهى عن الثانى .

ذلك أن كلمة المعروف تتضمن معنى المعـرفة والاستحسان كما أن المنكر يحمل معنى الانكار والاستهجان ولكن لا يعنى ذلك أن ما يألفه الفرد ويعرفه أو العمل الذى كان متعارفا محبوبا لدى جماعة هو المعروف شرعا ، وما يجهله فرد أو جماعة أو يستنكره هو المنكر ، لأن للمعروف والمنكر فى التعبير القرانى مدلولا خاصا اذا حلل علم أن المعروف ما تعرفه الشريعة الاسلامية الالهية وتستحسنه عقيدة كانت أو عمـلا ، كما أن المنكر ما تنكره الشريعة الالهية وتستهجنة(٧) .

ومن هذا فان « .. أصل المعروف كل ما كان معـروفا ففعـله .. مستحسن غير مستقبح فى أهل الايمان بالله وانما سميت طـاعة الله معروفا لأنه مما يعرفه أهل الايمان ولا يستنكرون فعله ، وأهل المنكر ما أنكره الله ورأوه قبيحا فعله ولذلك سميت معصية الله منكرا لأن أهل الايمان يستنكرون فعلها ويستعظمون ركوبهـا »(٨) . وأما مـا يثيره

اقتران الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى الاصطلاح الاســـلامى هو ما قد يعبر عن ذلك من أنه لا فرق بين الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى الأصل . فالحق أن الأمر بالمعروف هو النهى عن المنكر والنهى عن المنكر هو الأمر بالمعروف ولكن اذا أمعنت النظر فى كلمات المصطلحين لاح ذلك الفرق بينهما . وذلك باعتبار أن كل مأمورية يتضمن نهيا عن ضده، وكل منهى عنه يتضمن اباحة لضده وكأنها مسألة عقلية .

والتعبير عن هذا الفارق يكمن فى تكييف طبيعة كل منهما ، فالأمر بالمعروف عمل ايجابى والنهى عن المنكر عمل سلبى ، فالنصح للمسلمين وتعليمهم واصلاحهم وارشادهم الى مهمات الدين ومساعدتهم فى المآزق وغيره من الأمر بالمعروف ، أما النهى عن المنــكر فهـــو السعى لتجنيب المسلمين مما يضرهم فى الدنيا والآخرة فى العقائد والأعمال ، وفى اطار الربط بين هذا الاصطلاح ومدخل المصلحة الشرعية حيث يتقرر فيـــه « ان دفع المضرة يتقدم جلب المنفعة » وهو ما يجعل النهى عن المنكر مقدما على الأمـــر بالمعـــروف ، فالأولى دفع المضرة أو بمعنى آخـــر « المنكر » .

ومجمل البيان فى هذا الأمر أن « المعروف » و « المنـــكر » لفظـــان عامان كما هو المتبادر ، يتناول أولهما كل ما هو متعارف على أنه صالح وخير ونافع من أخلاق وعادات وأعمال تعود فائدتها وبركتها على الأفراد والمجموع معا . وليس فيها حيف ولا بغى ولا افراط ولا تفريط ، ويتناول ثانيهما كل ما هو متعارف على أنه شر وضار وسيء من أخلاق وعادات يعود وبالها وضررها على الأفراد والمجموع معا ويكون فيها حيف وبغى وافراط وتفريط(٩) .

ولقد جاء تعبير المعروف فى آيات عديدة ينطوى فيها هـــذا المعنى « فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف » (١٠) ، « فاذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن بالمعروف »(١١) ، « ولا يعصينك فى معروف » (١٢) .

وطبيعى أن هذا التأييد القرآنى لعمومية « المعروف » يشمل عمومية المنكر أيضا وليس من ريب فى أن السعى فى اقرار الحق والعدل والاختيار (كمعروف) يقابله الشر والظلم والاستبداد والهوى (كمنكر) وان اقامة السلطان العادل المتقيد بالشرع نصا وروحا ومقاومة السلطان الجائر المستبد المتبع هواه مما يدخل فى المفهوم العام للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

ان الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يكمن بالأساس فى تحقيق حالة من الوعى الجماعى بالمثالية الاسلامية والتى تؤكد المسئولية الجماعية والتضامنية ويحقق ذلك فى أقصى كمالاته قمة الالتزام الاجتماعى والسياسى فى الأمة الاسلامية(١٣) .

ويعبر عن هذه الرؤية وحقيقتها ما يؤكده مالك بن نبى « .. فعندما يكون الشاهد حاضرا يمكن لحضوره فحسب أن يغير من سير الأحداث وأن يجنب الوقوع فى المحظور ، وعلى هذا فان رسالة المسلم فى عالم الآخرين لا تتمثل فى ملاحظة الوقائع ولكن فى تبديل مجرى الأحداث بردها الى اتجاه الخير ما استطاع الى ذلك سبيلا : « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الايمان »(١٤) . فهذا الحديث يضبط درجات الشهادة الثلاث ، والدرجة الثالثة تمثل الحضور المحض من غير تأثير مشاهد على الأحداث . وحتى فى هذه الدرجة التى يصفها الحديث بأضعف الايمان « ليست حضور المسلم بالسلبية المحضة » ففى تثبت الوقائع الباطن يوجد الدليل الكافى على حضور المسلم فى عالم الآخرين ليس فحسب بل فى دائرة مصالحه ومشاكله الذاتية كمواطن وكعقيدى ويكن فى الدوائر الأخرى كمجرد انسان(١٥) .

ثانيا ـــ الوجوب : المحددات والدلالات النظامية :

ان فكرة الوجوب كفكرة فقهية داخلة فى اطار علم الفقه وأصوله ، لها العديد من الدلالات السياسية والنظامية فى اطار فهم فكرة المشاركة خاصة فى مصطلحها الاسلامى « الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » •

ذلك أنه « لا خلاف فى وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الا ما يحكى عن شرذمة من الامامية لا يقع بهم وبكلامهم اعتداد »(١٦) •

فالوجوب مقررة لا مرية فيه يعلم ذلك سمعا وعقلا ، والاختلاف فى قضية هل يعلم عقلا أو لا يعلم الا سمعا غير معتبر فى هذا الصدد فى ضوء أن صريح المنقول يوافق صحيح المعقول(١٧) ، غير أن النقطة الجوهرية التى يجب دراستها هى قضية فرض الكفاية « وفرض العين » خاصة أن تكييف أمور على أنها من قبيل الفرض على الكفاية قد اتخذت فى أحوال كثيرة مخرجا لعدم القيام بهذه المهمة الملقاة على عاتق الأمة والتهاون فى حقوق الله وحدوده ، ذلك أنه نتيجة لتفسير فرض الكفاية بصورة تضيق منه أو تجعله أدنى فى الرتبة والدرجة قد حدا بالمسلمين اتخاذ هذا التفسير مسوغا وتبريرا لقعودهم عن هذا الواجب أو القيام به وبوسائله فكان ذلك تفريطا تحت مفهوم « فرض الكفاية » •

ومن ثم تصير اعادة النظر فى فهم فرض الكفاية فهما صحيحا بطرح يجد له من الأسانيد الفقهية لدى نخبة من الفقهاء هو أمر هام ، وفى اطار هذا التفسير التجديدى ربما يصير الاختلاف فى تكييف « الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » أهو فرض على الكفاية أم فرض عين بعد اجماع من الأمة على فرضيته ووجوبه يجعل هذا الاختلاف منتفيا فى اطار الفهم السليم لفرضيته على الكفاية •

وتبين الفرق بينهما يشير اليه ابن بدران الحنبلى « ففرض الكفاية وفرض العين مشتركان فى التعبير والمصلحة والفرق بينهما أن المقصود فى فرض الكفاية تحصيل المصلحة التى تضمنها فى أى شخص حصلت

كان هو المطلوب وفرض العين تعتبر الأعيان بفعله » (١٨) ويوضح هـذا القول الشيخ عبد العلى الانصارى بقول قاطع فى بيانه واضح الدلالة « فاذا حصل المقصود ولا يبقى الواجب واجبا كالجهاد فانه وجب لاعلاء كلمة الله تعالى فاذا أتى به البعض حصل الاعلاء وسقط الوجوب »(١٩).

فالمحك الحقيقى فى هذه القضية المطروحة : فرضية العين والكفاية وهو ما يؤكده الباحث — أن الأساس فى فرض الكفاية لا يكمن بحال فى « الكم » أو بعبارة ادق فى المعيار الكمى » وليس كما يقال — وفى كل الأحوال — من أنه اذا قام فرد واحد بهذا الفرض اكتفى به وسقط عن الأمة الوزر وانتفى عنها الاثم . فاذا كان هذا جائزا فى صلاة الجنـازة أو ما شابهها فان الأمر ليس على هذا النحو فى فروض تتعلق بمصالح الأمة جميعا خاصة مصالح معاشها فان العبرة فى فرض الكفاية يكون بتحقق المقصود وانجاز المصلحة ودفع المضرة وتحقيق المطلوب والمراد جملة ، وعلى هذا فان معيار القصد والفرض والمصلحة المعتبرة شرعا تتحكم فى الكم ، الى الدرجة التى يتحول فيها فرض الكفاية الى فرض عين ، وتصبح كفـائيته تبرز أكثر مـا تبرز فى تلك الصفة الجمـاعية والتضامنية فى القيام به أو فى الجزاء عليه .

ووفق هذا الفهم فان استشراء وانتشـار المفاسد بصورة تهدد بضياع الدين بما يجعل أمر رفع هذا الخطر لا يقدر عليه الفـرد أو الجمـاعة الصغيرة بحيث لا تكفى ان قامت به فان الجمـاعة فى معظمهـا — وفى أحايين كلها يجب أن تتكافل فى منع هذا الخطر ، بحيث تصبح الكفاية هنا كفائية غرض وقصد لا كفائية كم بمعنى كفاية الواحد — كما فسر بعض الفقهاء من أن الفرض على الكفاية يسقط بفعل الواحد بما يجعل فرض الكفاية ربما فى مقام السنة أو النافلة والأمر على غير هذا فان الزاميته مقرة واضحة فى تكييفه بالفرض لا مجال للتطوع فيه والا لم يكن يسمى فرضا ، والكفاية فيه كفاية قصد ومقصود تتحكم فى كفاية الكم أو العدد .

وفى هذا الشأن يصير الاختلاف فى تكييف الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بأنه فرض على الكفاية أم فرض عين ، من جراء حرص البعض على عينية الفرض اعتقادا أن فرض الكفاية أقل أهمية أو هو دون فرض العين فى الوزن والدرجة ، أمرا غير ذى معنى ، يؤكد ذلك الاجماع بأن « الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر عند جمهور الأمة فرض كفاية ، وقال بعضهم فرض عين » ، ذلك أن العلماء اتفقوا على أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من فروض الكفاية ولم يخالف فى ذلك الا النذر اليسير ، وفرضيته على الكفاية تستند الى الآية الواردة فى سورة آل عمران حيث أنه اذا قامت به فئة أسقط الفرض عن الآخرين ، اذ لم يقل : كونوا كلكم آمرين بالمعروف بل قال ولتكن منكم أمة ، غير أن تحديد الكفاية بقيام « الواحد » أو « جماعة » مسقط الحرج عن الآخرين هو أمر يجب التحفظ عليه بصدد تعلق الكفاية بالفرض والقصد بما لا يغض من أهميته وتميزه عن فرض العين فهو على الأقل — على نفس المستوى والوزن — من الأهمية ان لم يكن أكثر أهمية وأكبر وزنا •

ويتأكد هذا فى كل فروض الكفاية المتعلقة بالأمة ومصالحها حيث يقع أغلبها فى دائرة السياسة ، ومن هنا فان القاضى عبد الجبار يوضح هذا الفهم فى اطار بيانه لقضية وجوب اقامة « الامامة » على « الأمة » باعتبار هذا من « فروض الكفايات » ذلك « •• أن اقامة الامام واجب وان ذلك من فروض الكفايات ولا يجوز أن يكون ذلك واجبا الا لغرض من لا يتم الا به لأنه لو تم لغيره لم يكن لوجوبه معنى •• » ومن خلال تلك الحالة الجزئية المتعلقة بمصالح الأمة السياسية وتكافلها فى القيام بذلك فان القاضى مستند الى أساسها الفقهى بجعل ذلك تعميما فى كافة فروض الكفايات « •• وهذه الطريقة مستمرة فى سائر فروض الكفايات اذا كان المقصد بها أمرا معلوما لأنه انما يجب لغرض بنية التوصل اليه بذلك الوجه ، ويصير ذلك الوجه فيه بمنزلة دفع المضرة الذى قد عرفنا أنه لا يلزم الا اذا لم يقم غيره مقامه •• »(٢٠) •

ومن هنا فانه انطلاقا من فكرة الوجوبية وكفائية الغرض فان مفهوم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يعد بالأساس مفهوما وظيفيا يرتبط بالغرض منه ابتداء والمقصد الأساسى منه انتهاء •

« والغرض من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ألا يضيع المعروف ولا يقع المنكر »(٣١) ، وهذا التوجه الأساسى فى الفهم لابد أن يترك آثاره على الحركة عموما والحركة السياسية بوجه خاص والتى ترتبط بمصالح الأمة ورعايتها ــ كما وكيفا :

فأمــا عن الكيف :

« فمتى حصل هذا بالأمر السهل لا يجوز العدول عنــه الى الأمر الصعب وهذا مقرر فى المعقول والى هذا أشار تعالى بقوله : « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فان بغت احداهمــا على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء الى أمر الله •• »(٣٢) فبدأ أولا باصلاح ذات البين ثم بالمقاتلة ان لم يرتفع الفرض الا بها(٣٣) •

وأمــا عن الــكم :

« فان هذا الربط الوظيفى يؤكد على الكم المشارك فى الاضطلاع به ذلك » •• أن المقصود فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو ألا يضيع المعروف ولا يقع المنكر فاذا ارتفع هذا الفرض ببعض المكلفين سقط عن الباقين •• فلهذا قلنا أنه من فروض الكفايات •• »(٣٤) •

بل ويسند معيار الغرض كمعيار أساسى والذى يتحكم فى الأسلوب (كيفا) وفى العدد القائم بالأمر (كما) بما يؤكد هــذا الفهــم لفرض الكفاية اللغة فى فهم صفة الكفاية والتى تعنى ضمن ما تعنى الشىء اللازم والضرورى الذى لا يمكن الاستغناء عنه للقيام به سواء من ناحية الفرض والقصد أو الكفاية والأهلية(٣٥) •

والقول بأن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فرض كفاية كما ذهب

اليه الجمهور لا يغير فى حكم وجوبه فلا يختلف فى حقيقته عن فرض عين • فلا يصح ما زعم بعضهم من الاختلاف فى حقيقة واجب العين وواجب الكفاية بقول الآمدى « لا فرق عند أصحابنا بين واجب العين والواجب على الكفاية من جهة « الوجوب » لشمول حد الواجب لهم خلافا لبعض الناس •• الا أن واجب العين لا يسقط بفعل الغير بخلاف واجب الكفاية وغايته الاختلاف فى طـريق الاسـقاط وذلك لا يوجب الاختلاف فى الحقيقة •• » (٣٦) •

واذ يجب فرض الكفاية على الجماعة كافة ، فانما يجب فرض العين على كل فرد من أفرادها ، فلابد للجماعه كـافة أن تكون معنية بالقيـام بفريضة الكفاية كما يهم كل فرد أداء فريضة العين ، لأن الجماعة التى أهملت فرض الكفاية تعمدا أو تهاونا أو تغافلا آثم أفرادها جميعا ، ويدل ذلك على أن الجماعة التى تخاف عذاب الله ينبغى لها أن تتبع نظاما يفرض بصورة دائمة لا تنقطع قيام هذه الفريضة ووجود أفراد يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر كافين لتحقيق الفرض المقصـود فى الأمة كلها ، فلا يعنى القول بأنه فرض على الكفاية بأنه اذا قام فرد أو أفراد من الأمة بهذه الفريضة فى بقعة من بقاع الأرض تخلت عنها الأمة جمعاء • بينما أن اقتضاء القيام بالدعوة والتبليغ فى غير المسلمين يلازمه جانب آخر من أداء هذه الفريضة فى المسلمين أنفسهم وكلاهما ضرورى ، ذلك أن الأمة الاسلامية ليست بفئة قليلة العدد تسكن فى بقعة معينة من الأرض وليست لغتها واحدة • وكذلك فانها مع كونها وحدة دينية — خاضعة لفوارق حضارية وجغرافية كثيرة تفترق بحكمها شتى جماعاتها وطوائفها فى ظروفها وأوضاعها وملابساتها وقضاياها ومشكلاتها بما يؤكد الضرورة الأساسية بفقه الواقع وبما يؤكد أن فهم حقيقة الأمة الاسلامية والطبيعة المعنوية لها بغض النظر عن الاختلافات والتميزات الأخرى يثير اشكالا تنظيميا بصدد التطبيق لمبدأ الأمـر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ذلك أنه ليس فى وسع فرد أو طائفة واحدة أن تقوم بهذه المهمة الشاملة فى داخل الأمة وخارجها قياما تاما ، ومن

هنا يصير هذا الفهم لفرض الكفاية وتعلقه بالغرض والأهلية أى تعلقه بشروط من طبيعة معنوية يتواءم مع حقيقة مفهوم الأمة الاسلامية وطبيعتها المعنوية والعقيدية .. ومن ثم لا يمكن الاضطلاع بهذا المبدأ الا اذا قام به جماعات كثيرة فى أقطار ومناطق مختلفة .

حتى ومع تصور التقدم السريع فى الوسائل الاتصالية وما يمكن بلوغه عن طريق ثورة عالم الاتصال من وجود جماعة تستطيع القيام بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى العالم كله بفضل تزودها بأدوات ووسائل غير عادية فانها أيضا تكون مفتقرة — فى كل منطقة — الى عاملين يقومون بعملهم مراعين الظروف التى تخص منطقتهم والأحوال والملابسات التى تحيط بهم . وقد أرشد القرآن الى فهم هذا المعنى بنوع من التمييز والخصوصية فى تلك الوجهة العملية فقال : « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون » (٣٧) ، وقد علم من ذلك أن القيام بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى بلاد مختلفة ومناطق شتى لا يكفى لتحقيق الغرض فلابد منه فى كل بلد وكل قرية صغيرة كانت أو كبيرة .. فيلزم فى كل قرية وجود أفراد لهم معرفة واسعة بالدين ليسترشدهم الناس ويرجعوا اليهم فى جميع القضايا التى يجهلون فيها حكم الشريعة فان لم يوجد فى قرية أحد من أمثال هؤلاء العلماء قادر على تأدية مثل هذه الوظيفة كانت القرية كلها آثمة .

بل ان الامر لايقف عند هذا الحد ذلك أن الامر بالمعروف والنهى عن المنكر مع كونه فرض كفاية عند الجمهور يصير فرض عين فى مواطن ترتبط بخصوصية الوظيفة — أو الاهلية — أو الظرف : (٣٨)

١ — هو فرض عين على من تنصبه الدولة الاسلامية للقيام به (المحتسب) لأن ذلك بحكم وظيفته .

٢ — اذا كان المعروف فى كل موضع تطمس معالمه والمنكر يقترف فيه ولا يعرف ذلك الا رجل واحد تعين عليه الأمر بالمعروف والنهي عن

المنكر ، يقول ملا على القارى : « ان الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فرض كفاية ان علم به أكثر من واحد والا فهو فرض عين على من رآه » •

٣ ـ اذا احتاج الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الى جدال واحتجاج ومناقشة كان فرض عين على من يصلح لذلك •

٤ ـ اذا كان أحد يقدر على الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ولا يقوم به غيره فهو فرض عين عليه يقول الامام ابن تيميه « وهو فرض على الكفاية ويصير فرض عين على القادر الذى لم يقم به غيره • » (٢٩) •

وبهذا فان الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مع القول بفريضته على الكفاية يتحتم على من يستطع أداءه كلما دعت الضرورة الى ذلك ، ولن يسوغ أبدا أن يتشاغلوا عنه جميعا فيتعرض للاهمال اذا ما اقتضت الظروف والأحوال فلا يجوز البتة شىء من التقصير والتهاون فى القيام بهذه المهمة (٣٠) •

ويشتمل النسق القياسى الاسلامى للمشاركة فى حركة الأمة على مفاهيم تتساند مع مفهوم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، بل هى عند التدقيق داخلة فيه وتشكل أحد جوانبه ولا يمكن فهمها الا من خلاله وفق شروطه وأهمها : الشورى والنصح والخروج (٣١) •

وفى هذا السياق يختص النسق القياسى الاسلامى للمشاركة (الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) بتميزات هامة سيرد الاشارة اليها عند المقارنة بين التأسيس الوضعى للمشاركة والتأسيس الشرعى لها ؛ الا أن أهم هذه التميزات على الاطلاق أنه لا يمكن فهم هذا النسق الا فى اطار مفهوم كلى شامل وهو التكليف ، فحركة التكليف بالأمر بالفعل أو بالنهى عنه انما تشكل جوهر هذا النسق وتربطه بالشرع ابتداء وحركة وانتهاء ومقصدا (٣٢) ، ويرتبط بذلك مجموعة من مفاهيم أساسية

شرعية مثل الفرض - والوجوب - والندب والاباحة والكراهه (٣٢)، وتبقى الحركة السياسية ضمن اطار التكليف تتطلب تقصى حدودها، وأهم القيم التى تحكمها ، والمقاصد التى تتغياها وهو افتراق أساسى فى هذا المقام للمفهوم الاسلامى يوجه النظر الى نهج مخصوص فى فهمه وما يترتب على ذلك من تميزات أخرى أساسية فى حركة الأمة جميعا (خلافة وعلماء ورعية) .

المبحث الثانى

نسق
« الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر »
والواقع العربى المعاصر

تختط دراسة المشاركة السياسية فى الواقع العربى المعاصر ذات الطريق فى دراسة قضية الشرعية بما يحقق مجموعة من الأهداف وبما يؤكد تكامل مجموعة من الخطوات الهامة :

أولا - بناء النسق القياسى لمفهوم « الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » بكل متضمناته وتدرجاته المختلفة باعتباره مفهوما متميزا للتعبير عن مسألة المشاركة السياسية من حيث الابتداء والمسار والمقاصد .

ثانيا - نقد أسس الاقتراب الغربى من قضية المشاركة السياسية ودراستها سواء على المستوى الخاص بالتأصيل النظرى أو تحليل الواقع العربى المعاصر من حيث المفارقة بين التأسيس الوضعى لحركة المشاركة والتأسيس الشرعى المنضبط لمفهوم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ومحاولة تلمس أهم خصائص كل منهما ، وبيان أهم الميزات فى تحقيق الضبط المنهجى النابع من تأسيس المقياس ووجود المعيار الذى يشكل أداة مهمة لدراسة الواقع السياسى وتقويمه .

ثالثا - وفى اطار هذا التساند والتفاعل بين عناصر النسق القياسى وما يقدمه من خلال أهم تميزاته التى تشكل فى نفس الوقت نقدا لأسس الاقتراب من قضية المشاركة (نظرا وواقعا) ، فان هذا وذاك يشكلان فى الحقيقة مادة أولية للاستجابة التى يقدمها المفهوم الاسلامى لهذا الواقع والاجابة على كثير من مشاكله .

وقضية المشاركة من أهم القضايا - شأنها شأن الشرعية - التى يجب الاقتراب منها فى اطار منهاجية التجديد السياسى والتى تستند بدورها الى فقه الواقع ، بحيث تعد رؤية أهم السمات التى تتميز بها النظم العربية ومجتمعاتها المعاصرة خطوة أساسية تتوفر على فقه الواقع ، وذلك على طريق استقاء الحكم الأساسى لها بما يتوافق واعتبار الواقع وفقه أهم خصائصه وعناصره .

والتأكيد على أهم سمات الواقع العربى المعاصر والذى يتسم « بالحقبة العلمانية » بخصائصها المختلفة لابد وأن يترك آثاره على قضية المشاركة وطريقة تأسيسها وأهم أدواتها ، حيث تتسم المشاركة وممارستها فى الواقع العربى المعاصر بمجموعة من الخصائص أهمها :

الأولى : تتمثل فى تضخم فئات اللامبالين السلبيين أو غير المهتمين بينما هناك ندرة الى حد كبير فى شرائح المشاركين والمهتمين ، وهو ما يتضمن اختلالا فى شرائح المجتمع السياسى .

الثانية : مشاركة شكلية موسمية غير حقيقية وغير فعالة .

الثالثة : مشاركة اجبارية متحكم فيها تأخذ شكل التعبئة بغرض خلق مساندة شكلية للنظام السياسى الحاكم ، دون أن تعبر عن مشاركة حقيقية نابعة عن اهتمام المواطن (٣٤) .

وهذه الخصائص على صدقها فى التحليل الا أنها تعانى من القصور فى التفسير :

- ففى شأن الخصيصة الأولى قد يرد ذلك الاختلال فى شرائح

المجتمع السياسى وزيادة فئة اللامبالين الى انتشار الأمية وما يعنيه ذلك من عدم الوعى ، وعدم توفر الحد الأدنى للكفاف الاقتصادى . وميل المواطن العادى لتحاشى السلطة وتجنب الاصطدام بها ... الخ .

— وبشأن الخصيصة الثانية فانه يرد ذلك فى الأساس الى مجموعة من ممارسات السلطة فى الواقع السياسى بما يجعل هذه المشاركة شكلية وغير فعالة ، فضلا عن شيوع نظم الحزب الواحد والبديل الواحد والمرشح الواحد ، وموسمية المشالركة واقتصارها على عملية التصويت فى الانتخابات أو الاستفتاءات .

— أما بشأن الخصيصة الثالثة التى توصف المشاركة بكونها أقرب الى التعبئة منها الى جوهر المشاركة فهى ترد بالأساس لحركة السلطة وتلاعبها ومحاولة تدعيم شرعيتها فى مواجهة الرأى العام الخارجى .

ووصف هذا التفسير بالقصور رغم صحته انما ينبع من رد كل تلك الانحرافات فى عملية المشاركة السياسية الى الواقع وممارسة السلطة ، دون الاجابة على سؤال جوهرى حول الأسباب الأساسية الكامنة لا مجرد التركيز على مجموعة من الأسباب الوسيطة والثانوية وترك السبب الأصيل ، ذلك أن تحليل قضية المشاركة فى الواقع العربى المعاصر فى كتابات متعددة لم يتعرض لذلك السبب الأصيل الذى يكمن فى ضرورة مناقشة المفهوم الوضعى للمشاركة وتأسيسه ومدى صلاحيته وفعاليته فى الواقع العربى المعاصر .

وتأسيسا على هذا قد يكون من المفيد التعرض الى قضية الفعالية والصلاحية بمزيد من التحليل والتأصيل .

ذلك أن الفعالية ليست كما ترى معظم توجهات الفكر الغربى متلازمة حتما مع ما تسميه « الانجاز » أو القدرة ، أو القياس من خلال المنجز واقعا ، فهذا المفهوم يجب ألا يفهم منفصلا عن منظومة مفاهيم ترتبط به وتحدد جوهره :

أولها الاستجابة : انفاعلية الفكر على مســتوى التحقيق الواقعى لا تنفى بأى حال أهمية القابل للفكرة والمستقبل لها ، باعتبــاره أهــم عنصر فى عملية الفاعلية ، فان خذلان الفكرة قد لا يأتى من داخلها ولكن يأتى من المستجيب وتقاعسه واهماله لها •

ثانيها التلازم بين الفكر والعمل : ان الارتباط بين الفكر والعمــل اذ يتعلق بقضية فاعلية الفكرة ، وقياس ذلك من خلال الانجــاز ، فهو يتعلق كذلك بالأساس بالربط والتلازم بين الفكرة والاستجابة على نحو صحيح • حيث أنه لا يجعل من الاستجابة مجــرد حركة أو عمــل بل يعتبرها ذات مستويات :

الأول منها يتعلق بالاستجابة على المستوى الفــكرى بمعنى التدبر والتفكر والاجتهاد فى فهم النصوص وفقه معانيها •

الثانى يشــير الى الاستجابة على المستوى النظــامى ويشتمل على الوسائل والوسائط القادرة على حمل هذه الأفكار وتمثيلها •

الثالث يهتم بالاستجابة على المستوى الحركى والذى يعنى العمل من خلال هذه الوسائل والتزام النظــر المنضبط فى الحــركة لبلوغ أقصى مكنونات الرؤية الاسلامية فى ضــوء اعتبــار الواقع ، حكمــا وتنزيلا للحــكم •

ثالثها مفهوم الصلاحية : والذى يعنى أن الفــكرة رغــم خذلان المستجيب لها لا تفقد مفعولها أو بالأحرى صلاحيتها ومن هنا لا يجب الاستناد الى عدم تطبيق الفكرة لوصمها بعدم الفاعلية مطلقا ، ذلك أن فاعلية الفكرة ومفعولها ، يرتبطان أساسا بالصلاحية ، وبما يعنى أنها تملك ــ خاصة اذا ما كان الوحى هو مصدر تأسيسها ــ عناصر اتساقها وصلاحيتها فى ذاتها (٣٥) •

ويمثل الوحى جوهر الفهم الصحيح لفكرة الفاعلية ، ذلك أن الوحى

نزل ميسرا لمن أراد أن يذكر أو يستبصر ، وظل ينزل قرابة ربع قرن حتى تكون المجتمع الذى امتثل لتوجيهاته الكامنة فى نصوصه واستجاب لها وجعلها نهجا وطريقة حياة ، فقد كان مقصد الوحى تكوين هذا النموذج البشرى الذى يمتثل أوامره وتعليماته ويستجيب لتوجيهات هذه النصوص ، ويطوع حياته حسبما ترشد وتوجه (الاستجابة بكل مستوياتها والتلازم بين النظر والحركة) ؛ ولم تكن نصوصه ضيقة الى الحد الذى يجعل مفهومها قاصرا على عهد معين ، وبيئة محدودة لا يتعداها ، بل ان مفهوم كل نص يصلح للامتثال فى كل عصر ومصر ، وما على المجتهدين الا أن يبذلوا جهدهم وينعموا نظرهم كيف تستوعب النصوص الوقائع المستجدة مكانا وزمانا (الصلاحية) وفى ظل هذا التفاعل بين عناصر الاستجابة ومستوياتها وحقيقة الصلاحية يمكن رؤية الفاعلية على نحو منضبط(٣٦) .

ولا يمكن الاحتجاج فى هذا السياق بفعالية التأسيس الوضعى لمعظم المفاهيم السياسية فى النظم السياسية الغربية فقد أوضحنا ذلك آنفا كما أنه يجب ألا ينصرف الى الذهن أن مجرد صحة التأسيس لا تعنى ضرورة فاعليته فى الواقع ، ولكن يعتبر هذا ــ على الأقل ــ شرطا أساسيا ومقدمة ضرورية لتحقيق الفاعلية ، وتكتمل عناصرها بالايمان بصلاحية التأسيس على قاعدة من الشرع من جانب والاستجابة الحقيقية بكل مستوياتها من جانب آخر .

وفى هذا المقام يجدر التمييز بين طبيعة التأسيس الوضعى وما يخلفه من آثار على عملية المشاركة وطرح البديل الأصيل المتمثل فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وما يتركه من آثار على طبيعة المشاركة وتصورها ووسائلها وأهم مقاصدها .

ووفق هذا الاطار فان دراسة الواقع العربى المعاصر من خلال اعتبار تلك الملاحظة الخاصة بتأسيس عملية المشاركة وفاعليتها تؤدى الى اكتمال عناصر التحليل وأسباب التفسير :

أولا ـ المشاركة بين الطوعية والوجوب :

من خلال النسق القياسى « للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » والذى يؤكد على قاعدة الوجوبية التى تجعل منه فرضا والزاما وتكليفا شرعيا . يمكن القول أن الرؤية الاسلامية للمشاركة باعتبارها فرضا انما ترفض ولا تعترف بتلك الفئات التى تصنف بصدد أقسام المشاركين سياسيا كاللامبالين فى الجماعة الاسلامية اذ تجعل من الايجابية أهم خصائصها ، ورغم وجود فئات اللامبالين واقعيا الا أنها فى الرؤية الاسلامية مدانة وتعد أحد الأسباب فى فساد الأمة وتراكمه (٣٧) • فالحديث الذى يقرر أن « •• من مات وليس فى عنقه بيعة فكأنما مات ميتة جاهلية •• »(٣٨) يجعل من حقيقة المشاركة وممارستها والتأكيد عليها قمة الوجوب ، وأن المتقاعس عنها آثم قلبه سواء على مستوى الفرد أو الجماعة ويجعل ذلك ليس حق للرعية الاختيار أو الحرية فى الاضطلاع به أو التهاون فيه بل تعتبر ذلك واجبا ، حيث تتلازم فكرة الحق والواجب تلازما أكيدا بما يرتفع بالأمة والمؤمن الى أعلى مستوى من الايجابية (٣٩) •

ومن ثم فان المشاركة السياسية تشير الى تلك الأنشطة الاختيارية التى يقوم بها بعض أعضاء المجتمع مساهمين بطريقة مباشرة أو غير مباشرة فى اختيار الحكام وفى تكوين السياسية العامة (٤٠) •

وهذا التعريف الذى يتيح لفئات كبيرة من الرعية والعلماء على حد سواء اتخاذ موقف السلبية واللامبالاة • واستمرار ذلك الوضع واضفاء الشرعية عليه انما هو أمر تتحفظ عليه الرؤية الاسلامية ، والتى تجعل من خلال رؤيتها للمشاركة ممثلة فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أن المسلم لا يمكن أن يكون الا ايجابيا (٤١) ،بحيث تصير عملية المشاركة التزاما سياسيا ترتبط فيه فكرة الحق والواجب ارتباطا لا انفصام له ، وهو أمر يجعل المفهوم الغربى قاصرا فى التعامل مع الواقع العربى وأزمة المشاركة فيه ، بينما تقدم الرؤية الاسلامية استجابة فعالة على مستوى تأسيس المفهوم وما يتبعه من حركة •

ثانيا — المشاركة بين ضبط الحركة والتبرير :

يبدو التأسيس الوضعى لمفهوم المشاركة قاصرا من حيث تأكيده على الطوعية والختيار خاصةفى فهمها الليبرالى بينما يقوم على الاجبار المتمثل فى عملية التعبئة فى الفهم الماركسى ، ويؤكد هذا وذاك قصور فى المفهوم •

وفى اطار النسق القياسى لمفهوم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر خاصة فى تحديد قضية الوجوبية أشير الى القدرة والأهليـــة كقواعد نظامية ومحددات أساسية وهو ما أدى الى تفسير مجموعة من الشروط فى اطار عملية التبرير للقعود عن المشاركة ، غير أن هذا الأمر ان كان واردا فى اطار التأسيس الوضعى الغربى لمفهوم المشاركة فان المحددات النظامية تشكل حدودا تنفى كل محاولة للفهم القاصر لها أو التفريط فيها أو اتخاذها مدخلا لتبرير القعود عن الاضطلاع بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وشل فاعليته •

ومن أهم تلك المحددات التى فهمت على غير مقتضاها اثنين :

الأول : يعالج قضية الاستطاعة بما تضمنه من مسائل فرعية مثل : العجز الجسمانى — وعدم المعرفة والعلم وخوف المكروه ، وصـــعوبة القيام بالأمر •

الثانى : يتناول قضية التأثير بما يدخل فيها من مسائل مثل : الخوف من حدوث مفسدة أخرى والتأكد من عدم التأثير بما يعنى أن القيـــام به يقع فى دائرة العبث ومن ثم عدم جدوى القيام به •

١ — اشكالية القدرة والاستطاعة :

فلا يجب أداء الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الا على من يقـــدر عليه فقد قال النبى ﷺ « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الايمان » (٤٢) .

فانكار المنكر على هذه الوجوه الثلاثة على حسب الامكان غير أن مسألة الاستطاعة والقدرة ليست بحال مخرجا لتوقف عن « النهى عن المنكر أو أنها مسألة تقديرية مرهونة بحكم الفرد بعدم استطاعته أو قدرته ، ذلك أن هذه المسألة لها من الحدود أهمها :

(أ) العجز الحسى من ضعف البنية وخلافة •

(ب) العجز العلمى الذى يعنى الجهل بالمعروف والمنكر ، ذلك أن نطاق الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من الاتساع فى شموله لأحكام الدين ، كما يضم ما يحتاج لفهمه ومعرفته الى اجتهاد ودقة فى الملاحظة فانما يأمر وينهى من كان عالما بما يأمر به وينهى عنه وذلك يختلف باختلاف الشىء •

(ج) خوف المكروه : فمن وجوه عدم القدرة أن يخشى الفرد اذا قام به أن يصيبه مكروه ، فاذا خشى أذى فهو فى سعة ، وهذا بدوره ليس مسألة تقديرية بحتة لأن عظمة الخطر فى السكوت عن القيام بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لا يقابله الا ما عظم فى الدين خطره من المال والنفس ، فأما مزايا الجاه والحشمة وطلب ثناء الخلق فكل ذلك لا خطر له •

وحقيقة الأمر أن وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يسقط اذا خاف القائم به ضررا اعتبره الشرع ، ولكن لا يعنى ذلك أنه لو قام أحد بهذه الفريضة ولم يخش أذى ولم يبال بمكروه ، ولم يكترث بخطر أنه قد ارتكب خطأ أو أتى ذنبا ، لأن القيام به ليس بجائز له فحسب بل أكثر من ذلك مطالب به ، وانما ترك الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مخافة على النفس أو المال أمر رخصت فيه الشريعة لضعفاء الايمان ، أما طريق العزيمة ، فهو أن يفقد الرجل كل ما يملكه دون أن يتراجع عن اقامة دين الله والصدع بكلمة الحق • ولا شك أن أصحاب العزيمة وأهل الاخلاص هم أرفع درجة عند الله ، قال النبى ﷺ : « الا يمنعن رجلا مهابة الناس أن يتكلم بالحق اذا علمه ، الا أن أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر » (٤٣) •

ومن أهم مداخل التبرير فى مسألة خوف المكروه أن البعض استند خطأ لما وصى به لقمان ابنه مع الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بالصبر باعتباره سكوتا على شيوع المنكر ، فالصبر فى حقيقته ليس كما يحلو للبعض أن يفهمه على أنه صبر على المنكرات والسكوت عليها ، ولكنه لازمة للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لا تنفك عنه ، ذلك أنه عمل يتطلب صبرا لا يطيقه الجزوع الهلوع ، وعلى هذا يجب ألا يؤول مفهوم الصبر لتبرير القعود ولكن ملازم للحركة وتحمل للأذى وصبر على المكروه لمواصلة الحركة والثبات على المبدأ ، ومن هنا كان سبق « التواصى بالحق » أى القيام بحركة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ثم أعقبها – سبحانه وتعالى – بالتواصى بالصبر كصفة تالية لها مترتبة على التواصى بالحق غير منفكة عنها .

فاذا ما اتفق على هذه الوجوه بعد الفهم الصحيح لها كانت القدرة المطلقة بعد ذلك ووجب على المؤمن القيام به ، وكراهة القلب لا مندوحة عنها فانها آخر منازل تغيير المنكر وليس وراء ذلك من الايمان حبة خردل .

خلاصة القول أن للأمر بالمعروف والنهى ع نالمنكر بصدد مسألة القدرة والاستطاعة شرائط يجب بوجودها ويسقط بزوالها ، ولكن حال العجز وعدم القدرة – اذا ما تحقق فقدان هذه الشرائط – ليس بمسوغ بالرضا ولكن عليه اظهار الكراهة (٤٤) .

٢ – الاشكالية الخاصة بالتأثير للأمر والنهى وهى ذات شقين :

الأول : خوف حدوث مفسدة أخرى : فيجب فيمن يقوم بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أن ينظر فيما يتوقع أن يؤول اليه من عواقب وما يترتب عليه من آثار لئلا يؤدى السعى لاقامة معروف الى انتفاء معروف آخر ، ولا السعى الى ازالة منكر الى حدوث منكر أكبر منه ، وذلك وفقا للقاعدة الفقهية بارتكاب أخف الضررين .

فانكار المنكر قد يؤدى فيما يؤول اليه الى أربع درجات ، الأولى يزول ويخلفه ضده والثانية أن يقل وان لم يزل جملة ، والثالثة أن يخلفه ما هو مثله والأخيرة أن يخلفه ما هو شر منه ، فاذا كانت الدرجتان الأوليان مشروعتين فان الثالثة موضع اجتهاد والرابعة محرمة .

الثانى : التأكد من عدم التأثير ، الا أن فهم ذلك لابد أن يأخذ فى الاعتبار التأثير الحال والتأثير الآجل ، لأن القيام بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يتوقع أن يترتب عليه أثران : أثر يمكن ظهوره بوجه فورى وآخر ربما يتأخر فى ظهوره الى مدة ، ولذلك اذا لم يلمس فيه المسلم تأثيرا فى زمن معين أو ظروف خاصة فلا ينبغى الا نجحد أن يكون نافعا فى المستقبل . واذا كانت هناك أحاديث صرح فيها بسقوط فريضة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر اذا لم يلمس تأثيره فانه يجب الا يغرب عن البال أن ترك القيام بالفريضة فى مثل هذه الأحوال انما هو مباح لا واجب ولا مندوب ، والدلالة على ذلك أن اتخاذ هذا السلوك لا يمنع من الجهاد فى سبيل الله لاعلاء كلمة الحق وزهق الباطل باعتبار أن هذه الحال — لا شك — أفضل عند الله ، يظاهر هذا نصوص كثيره فى الوحى (قرآنا وسنة) تؤكد فضل المؤمن الذى يخالط الناس ويصبر على أذاهم عن ذلك الذى لا يخالطهم ولا يصبر على أذاهم .

كما أن اليأس ليس مسوغا للقعود عن القيام بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، لأن اليأس ليس من سمات المؤمن ، خاصة اذا ما أخذ فى الاعتبار امتداد التأثير واعتباره فى العاجل والآجل (٤٥) .

ثالثا : المشاركة بين الأهلية والأغلبية :

ان من أهم المفاهيم الأساسية التى طرحها الفكر الغربى ، بحيث تعدت كونها مجرد اشكال نظامى الى قيمة فى ذاتها ، هو مفهوم الأغلبية ، وقد عولجت هذه القضية بغير ردها لأصولها فى « قواعد عملية الترجيح » ومن ثم فان البحث السياسى فى الدراسات الاسلامية

يتراوح بين اعتبار الأغلبية فكرة اسلامية أصلية ، وبين دحض ذلك ، وكلا الموقفين يعبران عن تطرف واضح فى معالجة تلك القضية الأساسية بين مفرط فى خصوصية المفاهيم الاسلامية وبين تسرع مؤد الى رفض هذه الفكرة دون البحث فيها بروية ، حيث أنها قد تستند الى أصـــول لها فى الرؤية الاسلامية ولكن بفهم متميز منضبط (٤٦) •

وفكرة الأغلبية فى جوهرها ــ فكرة تنصرف الى الكم والعـــدد كأساس لعملية الترجيح بحيث يصير العدد محك اضفاء الشرعية على الفكرة والحكم على مدى صلاحيتها •

وعلى خلاف هذا الفهم تقدم الرؤية الاسلامية نقدا لفكرة الأغلبية بحيث لا يعتد بها فى اضفاء الشرعية الا بعد توفر عنصر الحق ومكنات فقهه ، والأهلية لبيانه فيعتبر كل ذلك سابقا على الاعتبار العددى وليس العكس ، ولا شك أن هذا يجد سنده فى الفهم الصحيح ــ وفق الرؤية الاسلامية لمفهوم التشريع المرتبط بالشريعة ودور الفقيه فى تخريج الأحكام وهو ما يختلف شكلا وحكما ووسائل فى ذلك عن مفهوم التشريع كما يوضحه الفكر الغربى (٤٧) •

والرؤية الاسلامية تجد تمثيلا لها فى قول على بن أبى طالب (ر) : « لا تعرف الحق بالرجال أعرف الحق تعرف أهله » وهى بذلك تجعل من السند الكيفى لا الكمى أساسا لتعبر بذلك عن بعد جديد وفهم متميز لأسبقية الفكرة وخطورتها واستقلاليتها عن الكم ، كما أنها تومىء الى أن القـــاعدة تملك صحتها فى ذاتهـــا اذ تعبر عن (الحق) وتعبر عن الاستقلالية عن (اتباعها) مهما كثروا •

ويعضد هذا الفهم كثير من الآيات القرآنية التى تشكل موقفا هاما يجب اعتباره وأحاديث للنبى ﷺ (٤٨) •

وكذلك مفهوم الجماعة وما يرتبط به من متعلقات (٤٩) • ولذلك كانت النتيجة المنطقية التى تضع الحدود والشروط للفهم الاسلامى لفـــكرة

الأغلبية ، تجعل الحكم لمن تفقه لا للكثرة . بحيث لا تثار القضية على المستوى الكمى والعددى ولكن تثار على مستوى ادراك الفكرة والتفقه فيها ، استنادا الى قوله تعالى « فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون »(٥٠) ، ولم يقل فاسألوا الجماعة والعامة وقال تعالى : « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » (٥١) وهم العلماء ولم يقل أولى الكثرة .. فكيف يصح فيما طريقه الدين أن نتبع قول الكثير وقد أتانا الله من العقل ما نعرف به البصيرة .

وفى هذا الاطار فان موقفا نقديا متكاملا لأسس فكرة الاغلبية يتمثل فى تلك الرؤية وهو موقف لابد أن يحكم التصور حيال فكرة النيابية والمؤسسات البرلمانية .

ذلك أن نظرة على واقع المشاركة فى الواقع العربى المعاصر فى اطار مقولة الأغلبية تجعل فى امكان كثير من الانظمة السياسية استغلال تلك المقولة استغلالا سيئا ومنحرفا من جانب كثير من تلك الأنظمة العربية ، يساعد على هذا وضع الاغلبية والتى هى فى مجملها ليست من أهل الاختصاص أو التفقه وبما يجعل من اضفاء الشرعية من خلال العدد والكم فى عمليات التشريع انما تعبر فى حقيقتها عن ممارسة سياسية زائفة ، فضلا عن ذلك فانها لا تقيم وزنا لذلك التميز الهام لمفهوم التشريع فى الرؤية الاسلامية عنه فى الفكر الغربى ، واختلاف عناصر تأسيس الشرعية عنها فى التقاليد الغربية ، بحيث يعبر ذلك عن رؤية فكرية متميزة تفرق بين الأمور المختلفة والموضوعات المتفرقة وتخص كل منها فى اعتبار الرأى وترجيحه بالمختص بها والمتفقه فيها وهو أمر أساسى يعكس تصورا متميزا فى اتباع الحق والمبدأ (٥٢) ، بحيث تصير الأغلبية ليست الا تعبيرا عن حالة شكلية مظهرية من الشرعية تضفى على السياسات التى قد تتعارض مع قواعد المصلحة الشرعية واتباع طريق الحق ، وهذه الرؤية الاسلامية تعد فى حقيقة الأمر تصحيحا لمقولة أن حكم الاغلبية مبنى على افتراض أن الاغلبية العددية — لمجرد أنها كذلك — معصومة من الخطأ ومترفعة عن الذلل ، كما أنه لا يوحى بأن

هذه الاغلبية هى فى حل من أن تصنع ما تشاء وتجرى مع الهوى ، ذلك أن احتمال الخطأ عليها أمر وارد •

والأمر ان تشابه مع ما يمكن تسميته بحكم التكنوقراط فانه يجد تميزه الأساسى فى عدم استقلال ذلك عن تعلقه بفكرة الحق والاجتهاد والتفقه وارتباط كل ذلك بأسس الشرعية الاسلامية •

رابعا ــ المشاركة بين المؤسسية والنيابية والحجاب :

وفق ما نوه الباحث آنفا فان الشكل المؤسسى أو النظـامى ليس مستقلا بأى حال عن القيمة أو المبدأ أو المقصد ، ومن ثم فانه ومن باب الذرائع ، قد يرفض شكل نظامى معين ويتحفظ بصدده لا لشىء سوى أنه قد يؤثر تأثيرا سلبيا على القيمة والمبدأ أو تحقيق المقصد ، لأن تلك المبادىء والقيم النظامية هى فى سلم التصاعد أعلى من الشكل النظامى أو المؤسسى •

وفى هذا السياق نعالج فكرة الحجاب وأثرها على مسألة المشاركة ، بحيث تعد ممارسة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر تحقيقا للقيمة فى أصولها وتجاوزا لنقائص المشاركة فى تأسيسها الوضعى (٥٣) •

والحجاب شكل نظامى محكوم بقاعدة أساسية أنه لا حجاب دون المظلوم كمبدأ اسلامى ، وهو ما يجد تعضيدا فى اطار الكتابات الاسلامية السـياسية •

وفى اطار الواقع العربى المعاصر يتخذ الحجاب أشكالا جديدة ، ذلك أنه فى نطاق التأسيس الوضعى للشرعية ، الذى يحدد بلا ضبط ما يكون شرعيا أو ما لا يعد كذلك ، أنه يمكن القول أن اكتساب الشرعية أو عملية اضفائها فى هذا المقام ليست فى جوهرها الا صناعة تقوم بها السلطة فى اطار احكام قبضتها على كل المؤسسات التى تصنع التشريع • وأهم أشكال الحجاب الجديد ما يدعى من ضرورة المشـاركة فى اطـار من

القنوات الشرعية ، وفق ما يحدده النظام لما يعد قناة شرعية وما لا يعد كذلك ، فضـلا عن أن تلك القنـوات قد لا تتيح التعبير عن الرأى المتميز ، كما تعد ردئية التوصيل ، كما يرفض انشـاء قنوات جديدة بدعوى أنها تقوم على أسس طائفية •

ولا شك أن التأسيس الاسلامى للشرعية المستقل عن تدخل السلطة انما يحقق نوعا من التوازن لضمان حقيقة المشاركة وفعاليتها • كما أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر باعتباره القاعدة فى تأسيس النسق القياسى للمشاركة فى الرؤية الاسلامية لا يرتبط فى كل الاحوال باذن السلطان وهو أمر حيوى فى ضرورة مراجعة نظم « الحجاب الجديد » •

فكـرة النيابة والنقابة :

ترتبط النيابة بقضية الحجاب فكلاهما وان اعتبر من الاشكال النظامية الا أنه قد يتوسل بهما لمنع مشاركة الرعايا أو مواطنى الامة بما يعوق امكانية عرض المظالم على السلطة السياسية • بينما وفـق التصـور الاساسى للرؤية الاسلامية فانه لا يفترض بحال أنه بدعوى النيابة ألا يمارس المواطن العادى ويضطلع بدوره السياسى فى الامة ، ذلك أن النيابة لا تمثل وفق هذه الرؤية ، حالة من حجب الارادة الفردية وممارستها ولا تعنى بحال تنازلا عن حق المواطن — بل واجبه — فى الممارسـة السياسية ان شاء • ومن هنـا يجب الاخـذ فى الاعتبار ما يوجه الى فكرة النيابة وفق تأسيسها الوضعى فى الفكر الغربى من انتقـادات ذلك أن الحكومة النيابية •• تقيم ديمقراطيتها على ايهام رعاياها بأنهم المصدر الفعلى للسلطات استنادا الى اشراكهم فى عملية انتخاب اعضاء المجالس النيابية وهو أمر مشحون بالمغالطة من حيث التساؤل عن كيفية الجمع بين حال الرعاية فيما بين فترات الانتخاب الذين لايملكـون الا الاذعان للسلطة دون الخوض فى نطاق اختصاصاتها وبين مصدر هذه السلطة ، لان ذلك يكون استنادا الى منطق معكوس ، فاذا كانت ممارسة الديمقراطية فى صورتها المباشرة تستحيل عملا على المجتمعات السياسية

المعاصرة ، وكان لابد من أن تكون صفة المواطن حتى فى بلاد الديمقراطية لائحة لا تتعطل فكيف يكون الجمع بين الممارسة النيابية وحق المواطن فى المشاركة المستمرة ؟

فلابد ازاء تصميم الجماهير المعاصر من انهاء الاحتكار .. لشئون الدولة بالاسلوب الذى يمكن لتلك الجماهير من الاشتراك اشتراكا فعليا(٥٤) .

وهو أمر يجد ما يزكيه فى الرؤية الاسلامية فى اطار المشاركة الفعلية للرعايا بشكل مستمر من خلال فكرة الرعية السياسية ، ورفض فكرة الحجاب ، بما تؤديه من احتجاب المواطن عن المشاركة وما يترتب على ذلك من معوقات الاضطلاع المستمر بالواجب ، فى اطار التفاعل الواعى بين الحق والواجب داخل الامة لتجسيد الشرع والشرعية فى اطار الرقابة الدائمة فى كل حركة فى الزمان والمكان من خلال المبدأ الفاعل (الامر بالمعروف والنهى عن المنكر) . وهذا الامر فى ذاته لا ينفى حقيقة النيابية وضرورتها من حيث تواجد هيئة نظامية تقوم بوظيفة المتابعة للحاكم والمحاسبة له ، وهى رؤية تعبر عن وعى بأصول قضية النظامية وحقيقتها ، وتضع للاختصاص والاهلية مكانهما فى هذا التصور كل بقدر وفق تكامل هذه المفاهيم السياسية فى منظومة المفاهيم الاسلامية ورؤيتها المتميزة .

الحزبية ـ المعارضة والشورى والنصح .

والحزبية من القضايا الهامة التى تتعلق بقضية المشاركة ، وتعبر عن تعدد القوى والآراء السياسية واعتبارها اداة وسيطة للممارسة السياسية تتوسط السلطة السياسية والجماهير فى اطار نظامى(٥٥) .

وعند هذا الحد يمكن تقبل الحزبية ، ولكن مع اكتمال صياغتها من حيث تأسيسها ومسارها وحركتها ، ومقاصدها ، فان الرؤية الاسلامية تتحفظ علي كل ذلك ، وتضع هذه القضية في اطارها كفكرة نظامية دون

أن تعكس مجموعة القيم الغربية فى الممارسة السياسية بل هى تحدها ــ ضرورة ــ بمجموعة من القواعد والمبادىء النظامية المنبثقة عن الرؤية الاسلامية وقيمها السياسية •

فالقضية ليست فى رفض الحزبية أو تبولها ، ولكن فى طبيعة الحزبية وهل هى تقع فى احد المبادىء النظامية الاسلامية أم خارجة عنها فالحزبية اذ تولد شعورا بالفرقة تتحول الى عداوة متأصلة بما يؤدى الى انصراف معظم الجهود الفكرية والعملية الى •• الايقاع بالخصوم الحزبيين أو اتقاء مكائدهم •• وفى سبيل ذلك تضيع الحقوق وتتعطل المصالح للخلق فتفقد الحزبية دورها الحقيقى فى المشاركة أى لا تؤدى دورها كمؤسسات نظامية لتعبر عن الاختيار فى الرأى واختلاف التنوع، وقد شكلت المذاهب الفقهية حركة تمثل هذا الاختلاف المنضبط ، ولكن روح الحزبية وانتشارها على نحو مخالف للتأسيس الاسلامى والممارسة المتسقة معه والمقاصد الاسلامية ، بحيث تتحول الى تحقيق طموحات الاشخاص على حساب مصالح الامة بما يفسد الضمائر والاخلاق ، هى أمر يؤدى الى نمط من الممارسة يخالف أسس الرؤية الاسلامية(٥٦) •

وان علاج هذه الظاهرة يحتاج الى ادراك حقيقى لمعنى هذه الدعوى وتصور بعيد لغاياتها وأنها بالاساس دعوة قامت لاقامة حكم الله فى الارض وان جنسية المسلم عقيدته وهو أمر يحقق للرابطة الايمانية السياسية جوهرها ، بحيث يمكن القول أن الدولة الاسلامية منذ الخلافة الراشدة لم يهزل منطقها •• الا حين تنازلت عن وحدتها المحققة فى ارتباطها العقيدى المؤسسى على الاسلام وتفرقت الى جاهليات وعصبيات، وحزبيات تتنافس بأسم الاسلام وتتصارع باسم المصلحة وظيفتها الغيبة والعيب بحيث تخرج عن الحد الاسلامى لكل تجمع يجب أن يوصف بتلك الصفة الاسلامية وشروطها ، فان حزب الله ان يتفق فى المبادىء والمقاصد والمنهج قد يختلف فى الادوات والوسائل بحيث تعد تلك أدوات نظامية فنية تقوم بوظائفها الاساسية وفق مجموعة الشروط والقواعد المقترحة فى تأصيل الرؤية الاسلامية للمؤسسة •

ومن أهم المفاهيم التى تتعلق بحقيقة المشاركة فى الفكر الغربى فكرة المعارضة والتى تتساند وافكار مثل الحزبية وتعدد القوى السياسية والرقابة السياسية والمجالس النيابية وكل ذلك يتعلق بالمفهوم الغربى للسياسة وعلم السياسة من كونه يتعلق بظاهرة السلطة والصراع من أجلها باعتبار الصراع قيمة أساسية تتحكم فى الحياة السياسية ، وتبدو المفاهيم الاسلامية السياسية وفق مكانها فى النسق الاسلامى ذات رؤية متميزة تؤثر من حيث مضمونها ومحتواها — على الحركة بمقتضاها ووفق شروطها ٠

وفى هذا الاطار فان مفهوم النصح كمفهوم بديل للمعارضة فى الفكر الغربى يعتبر نتيجة لازمة تملك الاتساق مع مفاهيم مثل البيعة والشورى الاسلاميتين ، بحيث تعبر بذلك عن منظومة متميزة هى وان أدت وظيفة المفهوم الغربى ودلالاته الصحيحة فانها تؤكد على معان أخرى تشكل بدورها مجموعة من القواعد والمبادىء النظامية ٠

فمفهوم النصح الذى يعنى الخلوص والصدق وعدم الفسق والاتصاف بالعدل والصلاح والقيام بالاصلاح وتسانده مع مفهوم الشورى بما يعنى ابتغاء الصلاح عن طريق التشاور ، ومفهوم التقويم الذى يعنى تعديل المعوج وارجاعه الى حالة استوائه واستقامته وتحقيق الصلاح والاصلاح فمجموعة المعانى اللغوية تتكامل فى اعطاء المفهوم المتكامل والمتداخل بحيث تؤكد — كعهد المصطلحات الاسلامية — على البعد الاخلاقى والمقصد القيمى كجزأ لا يتجزأ من المفهوم ٠

أما المفاهيم الاخرى مثل (المعارضة والنقد) فانها كمفاهيم وان تعلقت بمعنى اظهار الشىء وقوة الكلام والرأى الجيد فانها تتعلق كذلك بمعانى السب والشتم والعيب والتعريض ٠

وربما من خلال هذا الاستقصاء اللغوى لمثل هذه المفاهيم يتبين لماذا تخير التراث الاسلامى ألفاظا مثل « النصح والتقويم والشورى » للتعبير عن حالات الرأى المخالف باعتبارها محددة الطبيعة (الاخلاص والصدق)

والمقصد (الاصلاح والتقويم واعادة الامر الى حالة الاستواء والاستقامة)(٥٧) • وما يعنى بدوره التحفظ على ألفاظ مثل « المعارضة والنقد » خاصة أن المفهوم الاسلامى يستغرق معانيها الجيدة بينما يستبعد كل معانيها غير الاخلاقية ويتميز عليها بشموله وقدرته على الوفاء بالمعنى طبيعة ومقصدا(٥٨) •

ولا شك أن هذه التصورات الاساسية لابد وأن تعكس قيمها التى تتضمها فى توجه العملية السياسية وطبيعة حركتها فى الواقع العربى المعاصر ، وتعبر عن استجابة متميزة على المستوى النظرى والنظامى والحركى •

فالنصح يقيم الدعوى الى الايمان والاصلاح والتربية الفكرية والعملية والسياسية ، وهو مفهوم شامل لكافة الامة الاسلامية ، فكل فرد لابد أن يكون ناصحا لغيره ومصلحا له مما يشيع فى الامة مناخا من النصح والتعاون على البر •• وللنصح فى حديث (الدين نصيحة)(٥٩) وجهان : —

احدهما : يتعلق بايمان الانسان وعقيدته واصلاح ونفسه وتربيتها •

والآخر : يتعلق بمهمة الدعوى والتبليغ والاصلاح والتربية التى يقوم بها المسلم فى داخل الامة وخارجها ، وكان من اهتمام النبى (ص) بالنصح للمسلمين أنه بايع عليه أصحابه وآخذ عليهم ميثاقا خاصا بذلك (٦٠) •

ومفهوم النصح فى الرؤية الاسلامية يتكامل مع مفهوم الشورى فى التأكيد على حقيقة الاعتراف بالنقص البشرى وتكامل البشر والتعاون على البر والتقوى ، كما أن مفهوم النصح يرتبط بالغرض منه ايضا ولا يعد استخدام حق النصح داخلا فى باب الغيبة بالكلية ، بل أن فاعله ممدوح ، وهو ان كان يتضمن اظهار خطأ المخالف للحق ، بغرض تقويمه واصلاحه واستوائه على الحق ، فلا عبرة بكراهته لذلك • فان كراهة اظهار الحق •• ليس من الخصال المحمودة ، بل من الواجب على المسلم

أن يحب ظهور الحق •• سواء كان ذلك موافقته أو مخالفته وهذا من جملة النصح لله ولكتابه ورسوله ودينه وائمة المسلمين وعامتهم ، وذلك هو الدين كما اخبر به النبى (ص) •• فان كراهة ما يقال ليس معتبرا فى مفهوم النصح الاسلامى ، ومن هذا الباب أن يقال للرجل فى وجهه ما يكرهه ، فان كان على وجه النصح فهو حسن ، وقد قال بعض السلف « •• لا تنصحنى حتى تقول فى وجهى ما اكره »(٦١) •

والنصح كمفهوم اسلامى تسبقه مرحلة البلاغ – بافتراض الجهل – والتذكير – بافتراض النسيان ، وهو ما يعنى تحرى الستر – دون الاضرار بمصلحة عامة ، •• فان استطاع المؤمن دفع العيب سرا دون اشاعة كان أفضل أما اذا كان لا يدفع الا بالنصح عن طريق العلانية فهذا أمرا واجب ، فالعبرة فى المنهجين تحقق الغرض وازالة المفسدة التى وقع فيها ، فليس من غرض النصح اشاعة عيوب من ينصح وأما الاشاعة واظهار العيوب بغرض ذلك لا بغرض التقويم فهو مما حرمه الله ورسوله، « ان الذين يحبون أن تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا •• »(٦٢) ، فالناصح غرضه بذلك ازالة عيب أخيه المؤمن ، فشتان بين من قصده النصيحة وبين من قصده الفضيحة ، ولا تلتبس احداهما بالاخرى •

خامسا – الشرعية اصل والمشاركة فرع •

ان فقه قضية الشرعية ، خاصة بالنسبة للنظم السياسية – يرتبط ارتباطا لا ينفصم بفقه المشاركة ، بحيث تعد اشاركة فرعا على الشرعية والشرعية أصلا لها وفى تكييفها :

١ – ذلك أن المشاركة باعتبارها فرعا على الشرعية تتسم بنفس خصائص الاصل فى التأسيس والمصدر والضبط والمقاصد ومن ثم كان المفهوم الشرعى « الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » أكثر دلالة على الفهم الاسلامى لها دون غير ذلك من المفاهيم •

٢ – ان المشاركة تمثل أحد مستويات الشرعية خاصة ذلك المستوى

الخاص بالحركة وطريقتها ومناهجها من حيث اتساق الحركة مع تأسيس الشرعيـــة •

٣ ــ وأخيرا فان حال الشرعية باعتباره الاصيل يؤدى الى التأثير فى حال المشاركة وطرائقها ، ذلك أن حالة فقدان الشرعية تتطلب نماذج مخصوصة من المشاركة ، بينما حال الاستبدال يتطلب طرقا أخرى متميزة وتمتع النظام بالشرعية يفرض أحوالا أخرى من المشاركة فى اطار الفقه الكامل لضوابط الامر بالمعروف والنهى عن المنكر • وتثير تلك الرؤيـــة قضية على درجة كبيرة من الاهمية يجدر تناولها بالتحليل •

وتتعلق بالتعامل مع السلطة السياسية فى حالة فقدان الشرعيـــــة أو الاستبدال وهو أمر وجب ضبطه من فقه الحكم وفقه الحال وفقه العمل فى اطار الضبط الشرعى والمقاصد الشرعية •

وقد أشار الباحث الى ذلك فى سياق النظر الى نسق الشرعيـــة الاسلامى والواقع العربى المعاصر ، الا أن أهم ما يطرح فى هذا الصدد مسألة مشاركة الاسلاميين فى الحكم بشكل من الاشكال أو المشاركة بدرجة أو بأخرى فى العملية السياسية وعناصرها على الرغم من عـــدم الاعتراف بالاسس التى تقوم عليها الحركة السياسية ، ودراسة هـــذا الامر ومناقشته ضرورة يفرضها الواقع المتشابك والآراء المتباينة ، خاصة أن بعضا ممن يمثلون هذه التوجهات الاسلامية قد شاركوا فى تجـــربة الحكم بدرجة أو بأخرى وقد قوبل ذلك باستنكار داخل الاتجاه الاسلامى ذاته فضلا عمن يخالفون الذين وجـــدوا فى ذلك مطعنا يضيفونه الى حججهم والامر ــ على أهميته تلك ــ لم يلق اهتماما يليق بخطورته ــ وفهمه وفق مدخل المصلحة الشرعية وما يقدمه من اسهام فى هذا المقام وانحصر التفكير فى الغالب ــ فى منحيين رئيسيين :

أحدهما : يؤكد على ضرورة أن يتولى الاسلاميون الحكم بمفردهم حتى يملكون القدرة على احداث عملية التقويم وفق عناصر منهاجيـــة التغيير فى الرؤية الاسلامية وتطبيق الشرع وتجسيد حاكميته •

والثانى : يؤثر العزلة واعتبار المشاركة رجس من عمل الشيطان وبغض الطرف عن اعتبار المصلحة الشرعية وفقه الواقع ٠

واذا كان المنحى الاول يملك مصداقية فى حجتـــه الاساسية التى يستند اليها ، الا أنه قد تغافل عن حقيقة وماذا قبل السلطة ؟؟ ، وما هو نهج المشاركة فى هذه الحال ٠

أما المنحى الثانى فانه يتغافل سلوك النبى (ص) فى مفتتح الدعوة والذى لم يختط العزلة منهجا ، وأكد ضرورة الدعوة على الرغم من التأكيد على عدم شرعية الواقع الذى يعمل فيه ٠

وأهمل هذا التوجه أو ذاك عملية المشاركة وأهم خصيصة يتميز به النسق القياسى الاسلامى (الامر بالمعروف والنهى عن المنكر) وهى وجوبه وفرضيته فضلا عن استمراريته فاذا كان تجنب المشاركة فى السلطة هو الاصل والاولى ما استطاع الى ذلك سبيلا ، فان جواز المشاركة أمر أساسى فى مقابل ذلك يدخل فى حد الضرورة التى تقـــدر بقدرها ، وارتباط الامور بمقاصدها ٠ وهى عملية تتطلب اجتهادا حقيقيا يقوم بالترجيح على أسس منضبطة فى ضوء فقه الحال والواقع ، بين المصالح والمفاسد المترتبة على أى نمط من انماط المشاركة ٠

وكذلك الامر المتعلق بأنماط التحالف السياسى فى الواقـــع المعاصر الذى يتسم بسيطرة الحقبة العلمانية التى تتسم بدورها بالاستبداد أو التأسيس على غير الشرع والشريعة ٠

فلهذه القضايا المختلفة المتعلقة بعملية المشاركة وجهان :

الوجه الشرعى الذى يتعلق بالمبررات الشرعية والفقهية للمشاركة والوجه السياسى الذى يستند الى فقه الواقع والمتعلق بالنتائج المتوقعة بالنتائج المتوقعة من جراء المشاركة(٦٣) ٠

سادسا : الاستجابات الفكرية والنظامية والحركيــة للنسق القياسى الاسلامى والواقع العربى المعاصر ٠

فى ظل قاعدة التساند والتكامل بين الفكر والنظم والحركة تبــدو الاستجابة كعملية مركبة بحيث تقدم الرؤية الاسلامية ممثلة فى النسق القياسى للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فضلا عن الاطار التحليلى المتعلق به مجموعة من الاسهامات فى تقويم مختلف جوانب مفهوم المشاركة الوضعى سواء على مستوى التأسيس أو نقد التناول النظرى والتحليلى للواقع العربى المعاصر ، فضلا عن تقويم واقع الممارسة ذاته والذى يفترق بصورة واضحة عن مبدأ الامر بالمعروف والنهى عن المنكر واصول النسق القياسى ٠

١ ــ ومن ثم يقدم هذا النسق منظومة من الاستجابات على المستوى الفكرى والعقيدى ، بما يحقق الضبط ابتداء لعملية المشاركة من خــلال ما يتضمنه من مجموعة المبادىء والقواعد النظامية التى تحكم الامــر بالمعروف والنهى عن المنكر من حيث :

(أ) التأسيس النابع من مصدر مستقل وثابت يتسم بالشمول لكل حركة ، بحيث يستوعب مفهوم المشاركة ويجعله ضمن مفهوم العبــادة تحقيقا لشروط الاستخلاف بلوغا لمرضاة الله وارساء لمقصد التوحيد ٠

(ب) ان هذا التأسيس الذى يؤكد أن الله هو مصدر تقرير الحقوق والواجبات بحيث يشكل الايمان بالله ضمان لحقوق الانسان من ناحية تقريرها ومن ناحية انقاذها وتدعيمها والنضال لاجلها ، يجعل من ارتباط الحق بالشارع فى الاسلام ضمانا وتوثيقا للعدل لا ذريعة للاســتبداد هذا من ناحية ، كما أنه يكفل من ناحية أخرى التقرير المتوازن لحق الفرد وحق الجماعة وللحقوق والواجبات(٦٤) ٠

٢ ــ كما يقدم المفهوم استجابات نظامية تسهم فى :

(أ) ترشيد فكرة المؤسسة ، بما يسد الذرائع فى وجه المؤسسات،

متكليه أو بالاحرى الفاسدة شرعا — أو منع حركة المشاركة بدعوى الفوات الشرعية — كما تتيح من خلال فترة الاهلية والاختصاص وان لكل أمر أهله واجماع خاص به هو المعتبر فى هذا المقام — تتيح التنوع المؤسسى بحيث تجتمع جميعا فى وحدة التأسيس والمقصد ، كما تفتح الطريق لعملية الاجتهاد النظامى بصدد نظم رقابة السلطة بدءا عن شرعيتها ومحاسبتها وتقديم النصح والشورى •

(ب) كما انها تتيح للعلماء القيام بجوهر وظيفتهم السياسية باعتبار دورهم محوريا سواء فى اتجاهه للسلطة بالاساس أو فى توجهه للرعية تأكيدا لوعيها وتبصيرها بالحقوق والواجبات ، خاصة أن الواقع العربى المعاصر يشير الى قصور وتقصير العلماء فى القيام بوظيفتهم(٦٥) على مقتضاها وشروطها يكمن ذلك فى أسباب ثلاثة رئيسية :

الاول : التبرير للسلطة السياسية فى اطار سيادة فقهاء السلطان والتخلى عن جوهر وظيفتهم السياسية والكفاحية •

الثانى : افتقاد لغة التعامل الفعالة مع الرعية ، وذلك لغلبة سمة التغريب على فريق كبير من العلماء وهو ما يحد — وربما يفقدهم — التأثـير •

الثالث : افتقاد فريق من العلماء (فقه الواقع على حقيقته) وافتقاد فريق آخر (فقه الاصول والاحكام) بما يجعل غياب أى منهما مؤد الى تكريس واقع الانفصام بين الدين والواقع والتأكيد على واقع العلمانية سواء كان ذلك فى الفكر أو الحركة •

(جـ) رقابة السلطة ومؤسسات الامة :

تقدم الرؤية الاسلامية مجموعة من الاستجابات الفكرية والنظامية والحركية تتفاعل فى تحقيق وظيفة التقويم والرقابة للسلطة أهمها :

١ — التأسيس الالهى المستقل لفكرة الحق والواجب ، وهو أمر يجعل

شرعية السلطة مرهونة باحترامها لهذا التأسيس •

٢ ـ ان هذا التأسيس والتنظيم يقترن بمسألة حيوية وهى اذن السلطة بالمشاركة فى حركة الامة • فتطبيق الشرع ورقابته ليس حكرا على السلطة ولكن تتكافل فيها عناصر الرابطة الايمانية السياسية وبما يجعل قضية اذن السلطة ليست مطلقة(٦٦) ، فانشاء السلطة مؤسسة للقيام بشئون الحسبة لا يعنى توقف العلماء أو الرعية عن القيام بذلك ، وهو ما يؤكد فاعلية الرقابة من جانبها على السلطة السياسية واستمرارها •

٣ ـ أن تأصيل هذه الرؤية اتخذ ابعادا نظامية سواء بوضع الضوابط أو بالتأكيد على مجموعة هامة من الاشكال النظامية يمكن تسميتها بمؤسسات الامة تمييزا لها عن مؤسسات الدولة والسلطة ، بحيث تعتبر أهم الضمانات على المستوى النظامى لضمان استمرار المشاركة والقيام بوظيفة الرقابة السياسية والمحاسبة للسلطة فى اطار يسمح لها بعملية التقويم المستمر حتى فى حالة فساد السلطة أو انحرافها • ومن أهم خصائص تلك الاشكال النظامية التى تحقق هذه الوظيفة أنها تعبر فى الحقيقة عن افراز من الامة من حيث نشأتها ، وارتباطها بالشرع والشرعية من حيث وظيفتها ، وضمان استمرارها وستقلالها من حيث عملية التمويل •

ويمكن الاشارة الى أهم نماذج هذه المؤسسات ، مثل : الافتاء ووظيفة العالم السياسية ، والوقف كضمان للاستقلال المالى فى اطار ضمان استمرارية وظيفة العالم حتى لو رأت السلطة تعارضها مع استقرارها(٦٧) ، والمسجد كمؤسسة سياسية تجعل من التجمع بغرض مناقشة أمور المسلمين من قبيل العبادة ، وبما يضمن نصح المشاركة وخلوصها لله بما يتركه المسجد من هيبة وقدسية(٦٨) •

وهذا لا يمنع من أهمية مؤسسات أخرى وان تعلقت بالدولة من حيث نشأتها واقامتها الا انها تقوم بدور محورى فى العملية السياسية مثل

الاحتساب ، ديوان المظالم كأحد الهيئات الهامة التى يمكن تطوير وظيفتها فى تحقيق وظيفة الرقابة وتقويم السلطة فى حالة انحرافها عن نهج الشرع والشرعية(٦٩) • ولاشك أن التأسيس الالهى الذى يؤكد على الفهم المتميز لعملية التشريع انما يضمن رقابة دائمة على السلطة السياسية وحركتها •

٣ — الاستجابات الحركيـــة •

وتترتب على مجموعة الاستجابات السابقة على المستويين الفكرى والنظامى حيث يعبر التأسيس الوضعى للمشاركة عن قصور يؤدى الى التناقض بين الفكر ومتطلبات الواقع لان المشاركة وطبيعتها الطوعية انما تكرس حالة اللامبالاة فى الواقع العربى دون أدنى ضبط أو التزام فى اطار من قواعد الالتزام الشرعى السياسى لا يتعداه ولا يجزؤه ، كما أن المشاركة وطبيعتها الجبرية والقهرية فى اطار التعبئة السياسية تؤدى الى ممارسة السلطة القائمة على أساس اعتبار الرعية أداة من أدوات اضفاء الشرعية على حركتها السياسية أيا كانت مناقضة لاطار الشرعية الاسلامية أو مصالح الامة الشرعية • كما أن تكريس وضع اللامبالاة انما يشكل مناقضة جوهرية لعملية الانماء ودور الرعية فى العمارة وتحقيق وظائف الامة وهو مناف لحقيقة الاستخلاف وحركته ، كما أنه من ناحية أخيره يؤدى الى محاولة التدخل من جانب السلطة من خلال التأسيس الوضعى بالتبديل والمنح والمنع فى اطار مصلحتها واستقرار نظامها بما يتضمن انتهاكات واسعة لحقوق الرعية بدعوى تحقيق الاستقرار والوحدة الوطنية والسلام الاجتماعى •• الخ ، وبما يتيح — مع وجود امكانات للسلطة فى التشريع — اضفاء الشرعية على انماط من المشاركة وتجريم انشطة أخرى وفق الهوى والمصالح الانية للسلطة وبحيث تخاطب الرعية — فى اطار تملق السلطة لها — من باب الحقوق دون الحديث عن الواجبات والاعباء بما يكرس حالات اللامبالاة •

وهذا بدوره ينعكس على الاطـر والقواعد النظـامية بحيث يتيح

التأسيس الوضعى استبعاد قوى سياسية من أن تكون لها نظمها فضلا عن تجريم حركتها حيث تظل مسألة الشرعية احتكارا للسلطة السياسية تضفيها على من تشاء من النظم أو الحركات أو تنزعها عمن تشاء فى ظل اطار شكلى قانونى يتبـدل وفق مشـيئة السلطة وبحيث تعـد دعوى القنوات الشرعية بمثابة حجاب جديد فى الواقع العربى المعاصر تحجب مشاركة قوى بعينها وتجرمها فضلا عن أنها بدعوى النيابية قد تحجب المشاركة الفردية المباشرة والمستمرة .

ان المشاركة فى اطار فكرة الاغلبية انما تنحو الى مشاركة غير المؤهل بما يتيح الاعتماد على تشكيل الرضا الظاهرى والاعتماد على ما يمكن تسميته بالأغلبية الصامتة فى المجتمع أو الاغلبيـة النيـابية المصفقة والمظاهرة لرغبات السلطة بينما فى المقابل وكما رأينا — فيما سبق — أن المؤهل للمشاركة اما يتعامل مع السلطة فى نطاق تبرير شرعيتها وتقديم السند لحركتها السياسية أو يدعى العجز — مع أهليتـه لذلك — عن المشاركة والقيام بها وفق عناصر اللامبالاة والطوعية متنازلا بذلك عن الاضطلاع بجوهر وظيفتـه الأسـاسية ، أو هو يحقق وفق التقوقع النظرى انسحابا من الواقع اما بالحديث بلغة لا تمس تكوين الرعية ووعيها الجماعى المتمثل فى الرصيد الحضارى (الاسلام) فى اطـار تغربها ، أن الحديث بلغة متعالية مقصرة فى تكوين وعى الرعية .

وهذا جملة يجعل الواقع العربى المعاصر من الناحية النظـامية فى عملية المشاركة يتميز بقصور وفساد معظم المؤسسات القائمة فى اطار الممارسات الاجتماعية والسياسية .

وفى ظل هذا الاطار الفكرى والنظامى فان الحركة السياسية ليست بأحسن حال فى عملية المشاركة بحيث تنطوى على ممارسات مخصوصة من جانب العلماء ومن جانب الرعية تسهم فى تكريس استقرار النظام السياسى بينما يتدخل النظام بمنع الحركة وسدها اذا مـا هـددت استقراره .

وخلاصة القول أن الواقع العربى تسوده سمات مختلفة بصدد المشاركة والتى تناقض فى جوهرها أهم المستلزمات لتقويم حركته وحل أزماته واحداث عملية التغيير بما يمكن الانسان المسلم من تحقيق شروط استخلافه ، وتجسيد حقائق الرؤية الاسلامية الى واقع معاش فى الزمان والمكان ، ذلك أن هذا الواقع لا يمكنه أن يحتمل اللامبالاة التى اقترنت بحركة الرعية فى الامة ، أو عدم اهتمام العالم سواء اتخذ ذلك صورة الانفصال عن حقيقة الأمة وعناصر فاعليتها (التغريب) أو الانسحاب من مشاكل المجتمع وايثار الراحة (العزلة) ، كما أنه لا يحتمل المشاركة الشكلية الموسمية غير الحقيقية أو الفعالة لأنها تفسد الرعية ، بما يجعل هذا النمط من المشاركة قيمة فى سلوكها بحيث تتقاعس عن أية مشاركة جادة أو ذات خطر على كيان الأمة ، كما أنه لا يقبل أن تتم فى اطار من الجبرية والتى تأخذ شكل التعبئة لخدمة النظام لأنها وان رضت بهذا فى الاجل القصير فانه يكون اطارا من عدم الثقة فى العلاقة السياسية وبما يشكل أهم الأسس فى تكريس فقدان النظام للشرعية .

واذا كان المفهوم الغربى الذى يملك فاعليته فى النظم السياسية الغربية ــ قد يصلح بدرجة أو بأخرى لمثل هذه النظم ، فانه فى حقيقة الأمر يفقد فاعليته فى الواقع العربى المعاصر (٧٠) ، ويصير من « الافكار القاتلة » فى هذا الواقع ، بينما تشكل « الافكار المخذولة » اضافة الى أزمات هذا الواقع واستحكامها واستمرارها(٧١) ، ذلك أن المفهوم الغربى الذى يتأرجح بين المشاركة الطوعية والجبرية انما يسمح لمجموعة السمات التى تشكل جوهر أزمة هذا الواقع أن تبقى وتستمر ، بينما الرؤية الاسلامية لا تسمح بوجود هذه السمات ابتداء ، وهى ان وجدت انما تشكل انحرافا وجب تقويمه ، وان تراكمت باءت الأمة جميعا بالاثم والتقصير لأنها استهانت بشرعها وشرعيتها ، وفقدت خيريتها ، وتميزها بالشهادة على الخلق ، وتحولت طهارتها التى تشتمل على معانى التضحية ، والصدق والعدل ، والحضور والحضارة ، الى غياب يتضمن

حب الدنيا وكراهة الموت ، وفساد وفسق ، وتوارى فى عالم النسيان .

ويمكن ابراز أهم عناصر التميز لنسق الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كبديل لمفهوم المشاركة فى تأسيسه الوضعى الغربى ، وبيان مدى استجابته للواقع العربى المعاصر بالتقويم وتقديم الأسس والمبادىء – بل وربما الاشكال – لحل معظم مشاكله وأزماته من خلال الجدول الآتى :

نسق الامر بالمعروف والنهى عن المنكر والواقع العربى المعاصر
"(الرؤية الاسلامية للمشاركة)"

طبيعة الرؤية / عناصر المشاركة		التأسيس	الالزام	الترجيح	النظامية	التفاعل السياسى
الرؤية الاسلامية		الالهى	فرض كفاية وعين (حق وواجب)	(الشرع) والقواعد الشرعية المصلحة الشرعية الضرورة الشرعية	الممارسة الفردية والنظامية المستمرة	النصح – الشورى – التقويم التعدد فى اطار الوحدة الخلاف للتنوع لا اختلاف التضاد . (الامر بالمعروف والنهى عن المنكر)
الرؤية الفردية		الوضعى	التأرجح بين الطبيعة والاجبار والتعبئة	الاغلبية	النسبية وحجب الارادة الفردية عن المشاركة المباشرة	المعارضة – النقد الحزبية
عربيا	الوصف	■ التأسيس الوضعى مما يحقق استقرار النظم السياسية من خلال عناصر التبرير والهوى	■ زيادة فئات اللامبالاة من خلال الطوعية . ■ الاجبار والتعبئة والمظاهرة المنظم .	الاغلبية الصامتة	حرمان قوى سياسية بدعوى الممارسة من خلال القنوات الشرعية وحجب الممارسة الفردية الا فى اطار المشاركة الموسمية .	■ الممارسة اللاأخلاقية ■ الفرقة فى التعامل السياسى .
	النسخة	انتهاك حقوق الرعية	اعاقة عملية الانماء تبديد طاقات الرعية	تشكيل الرضا الظاهرى	التلاعب بقضية العامية دون ضبط .	■ الصراع على السلطة ■ تعطيل مصالح الرعية ■ ثلثت القوى السياسية
الاستجابة الاسلامية		ضبط المفهوم وتأسيسه بما لا تسمح امكانات الانحراف أو التبديل – الشمول – وجوب المقياس .	ضبط عملية الالتزام بحيث تمس الاختيار والفرض وتقابل الحق والواجب كل حق يقابله واجبان : ١ – ممارسته ٢ – وحمايته	الاهلية – الفقه الكفاءة والاستطاعة طبيعة الموضوع والاغلبية	الممارسة والمشاركة المستمرة الشاملة الفردية النظامية لحماية المثالية الاسلامية	(الامر بالمعروف والنهى عن المنكر) وحدة المبدأ والمنهج والمقصد الاجتهاد فى الوسائل وتنوعها وفقا لعناصر الزمان والمكان المتغيرة مع انضباطها بالشرع الدعوة – الجهاد الوظيفة العقيدية

« خـاتمة الدراســة »

ان مفهوم الرابطة الســياسية الايمــانية بكل مكوناته وعنــاصره (الخلافة ـ العلماء ـ الرعية) وبأهم مبادئه النظامية (الشرعية ـ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) انما يطرح صيغة متميزة للتجديد السياسى فى الأمة ترتبط فى تأسيسها ومسارها ومقاصدها بالرؤية الاسلامية ، حيث يؤكد من خلال احياء وظيفة الخلافة ، والتـأكيد على جهــاد العــالم وكفاحيته ، وتكريس حقيقة الرعية الواعية ، على تكافل سياسى يحقق للاصلاح عمقه كما يؤكد استمراريته •

والتزام هذه العناصر الثلاثة وتفاعلها بتحرى الشرعية فى كل حركة لها ـ بحيث تعتبر الشرعية أساسا ومسارا ومقصدا للحركة ، كما يعتبر الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر حارسا للشرعيــة مؤكــدا حاكميــة الشرعية ـ انما يعبر عن استجابة متميزة تجيب على معظم أزمات الواقع العربى المعاصر ، تعى السياق الحضارى الخاص لهذا الواقع الذى ارتكز على قاعدة العقيدة الاسلامية وما تفرع عنها من بناء كامل شمل كل مناحى الحياة ، وكان لهذا السياق سننه التى حكمت حركة الأمة فى نهوضها وانحطاطها ، كما نعى فى الوقت ذاته أن هذا السياق التاريخى ووجه بعملية منظمة لقطعه واحلال سياق آخر مكانه بعد أن استطاع الغرب تحقيق الغلبة على الديار الاسلامية ، ولقــد نشأ نتيجة ذلك وضع مختلف له سماته الخاصة أيضا (الحقبة العلمانية) وهو وضع يفرض أن تحدد السمات التى تولدت فى ظل السيطرة الغربية ليفهم الحــاضر •

ودون فقه التاريخ وفقه الواقع ، تبدو عملية التجديد السياسى — ان استحقت هذا المسمى — ليست الا تغريبا حضاريا ، ولن تأتى المحصلة فى حالة تطبيق أى برنامج يقف على أرض التغريب الا بذات النتيجة من فشل متكرر ، فالعلة فى الأســاس والجوهر وليست فى هــذا الفرع أو ذاك •

ولقد أثبت الاسلام ومفاهيمه الأساسية عبر تاريخ الامة قدرته على تجديدها وتحريكها •

كما يعتبر تأصيل مفهوم الرابطة الايمانية السياسية — فى الوقت ذاته — مجالا لتطبيق منهاجية الدراسة ، خاصة حين ربط هذا المفهوم بعملية التجديد السياسى ، وطرحه فى الواقع العربى المعاصر بحيث تشكل عناصر هذا الاطار المنهجى : (بنــاء المفــاهيم الاســلامية السياسية — منهاجية التجديد السياسى « المنظور الأصولى والحضارى » — خصوصية التناول المنهجى لدراسة الواقع العربى المعاصر) ، جوهر هذه الدراسة ، والتأكيد على فعالية المنهجية فى دراسات الواقع الاسلامى عامة والعربى خاصة عند تطبيقها ، أو تطبيق بعض مبــادئها أو أهم نسقها القياسية •

ويستطيع الباحث أن يؤكد من خلال هذه الدراسة ، أن عدم اهتمام معظم الدراسات السابقة فى موضوع التجديد الســياسى بالمتطلبــات المنهجية ، وتأصيل المفــاهيم الاســلامية ، وتميز الأدوات والنسق القياسية ، قد أورث أنماطا من التناول المنهجى لدراسة الواقع العربى الاسلامى (ناقلة وموفقة وملفقة) فقصر عن فهم حقيقة وجوهر حركته وامكانات تقويمه ، كما تعجز عن فهم جوهر التجديد السياسى فى النظر والتطبيق •

كما يستطيع أن يؤكد — من جانب آخر — أن عمليــة بنــاء علم سياسة اسلامى ليست مجرد شــعار يرفع لا مضــمون له ، أو ركوبا للموجة فى محاولة تزكية كل وصف « بالاسلامية » أو محاولة سطحية

لا تحاول الاقتراب من معظم الصعوبات التى تجابه عملية بناء العلم وتتخطاها ، كما أنها ليست محاولة للدمج بين علم السياسة الاسلامى وعلم السياسة الغربى فى اطار البحث عن مناطق التشابه فى سياق رؤية توفيقية ، وفى محاولة للتأكيد أن عند المسلمين مثل ما عند الغربيين من أفكار وعلوم ، لأن كل هذه المحاولات ـ لاتمت بصلة ـ الى المقصود الحقيقى بعملية بناء علم السياسة الاسلامى ، وان جدية المحاولة رهينة بالكشف عن الصعوبات التى تجابه هذه العملية وتقديرها حق قدرها دون افراط أو تفريط ، ودون مبالغة أو تضخيم أو تساهل ، والأخذ بعين الاعتبار ما يثيره أى طرف فكرى من تحفظات حول هذه العملية ، وضرورة الاهتمام بقضايا المنهج واشاعتها بما يحقق لعلوم الأمة ضبطها وفاعليتها ، ورغم أن هذا يعتبر الطريق الاصعب فى هذا المضمار الا أنه على ما يعتقد الباحث ، فانه الطريق الأصوب ، وان شئت فقل الأرسخ •

ولكى يكتمل هذا البناء فانه لا يفوتنا البحث فيما قد يتعرض له من صعوبات وتنقيب فيما يتضمنه هذا البناء من قدرة ذاتية للتصدى لتلك الصعوبات اذ أن ذلك يعد بمثابة برهان ودليل للحكم على مدى واقعية هذا البناء وقدرته على الاستمرار والتجدد الذاتى • فاذا كانت الدواعى تشكل أساسا للامكانات فى بناء علم السياسة الاسلامى فان علم السياسة المعاصر يعانى من مجموعة من الازمات الهامة التى تفرض ضرورة معالجتها(٧٢) بما يشير الى أن اسلامية علم السياسة يمكن أن تشكل اجابة هامة لمجموع الأزمات فى جذورها ، وقبل بيان كنه هذه الازمات تجدر الاشارة الى أنها فى جوهرها كانت افرازا لمجمل التوجهات التى برزت نتيجة التأثر العلمانى على نحو ما سبق بيانه ، كما تشكل هذه الازمات من حيث طبيعتها صعوبات توجد فيما قبل القيام بعملية البناء ، وأهم تلك الأزمات :

أولا ــ أزمة الاتجــاه :

وتشير تلك الازمة الى ارتباط علم السياسة فى الواقع العربى بنفس المدارس الفكرية والايدلوجية فى علم السياسة الغربى ، بما يعكس مناقشات بين توجهات لا تملك اللغة الفاعلة والمؤثرة من ناحية ، والتعدد فى التصورات ومن ثم الحلول المقدمة لمشاكل الواقع من ناحية أخرى ، وهو ما جعلها ــ فى الحقيقة ــ ووفق هذا التعدد فى التوجهات والفوضى فى الحوار أقرب الى الجدل النظرى بما لا يحتمله الواقع العربى وبمــا يضيف الى أزماته أزمة أخرى •

وثانيا ــ أزمــة الأصالة :

التى تعد امتدادا للأزمة السابقة ، اذ تعنى عزوفا تحت التــأثير العلمانى والتغريب والتحديث عن العودة الى المصادر الأساسية والاصول فى بناء المفاهيم وتكوينها ، أو فى بناء المنهاجية المستخدمة فى البحوث السياسية أو فى تحقيق الاجتهاد النظامى وفق أصوله الذى يعد وسيلة للحركة الصحيحة • وقد أثر ذلك كله على فقدان الهوية والتمايز بما كرس التبعية للفكر الغربى وحقق أهم شروط التبعية الكلية ، بل أثر ذلك فى خلق أزمة فى التحليل من جراء استخدام المفاهيم والمناهج الغربيــة التى لا تصلح لدراسة الظواهر والقضايا فى الواقع العربى(٧٣) •

وأخيرا ــ أزمة الوظيفة :

وهى محصلة للأزمتين السابقتين فى تفاعلهما ، اذ تعكس انحسار وظيفة علماء السياسة وتخليهم عن دورهم الســياسى تحت دعوى حياد العلم التى تعنى فى حقيقتها تبريرا لهجرة مشاكل المجتمع وقضاياه وابداء الرأى فيها •

هذا ويقدم علم السياسة الاسلامى اجابات شافية لتلك الازمات بما يحققه من امكانات الضبط على مستوى المفاهيم والمنهاجية والقواعد التى تحكم تناول الواقع العربى المعاصر وبما يعكس وحدة فى التصور

العقيدى تنفى التعدد من خلال وحدة المصدر والمعيار وهو ما يعالج أزمة الاتجاه ويرشد مسار الحوار ويحدد قواعد الخلاف بما يجعله اختلاف تنوع لا خلاف تضاد يقود الى جدل عقيم يضيع الوقت والجهد دون تناول الازمات الحقيقية بالتحليل والحل •

بينما يحقق — علم السياسة الاسلامى — من عودة الى الاصول والتواصل معها والعودة الى المصادر الاساسية الاسهام فى تأسيس المعيار ومنظومة متكاملة من المفاهيم تشكل فى ذات الوقت نسقا قياسية قادرة على اتخاذ المواقف الواضحة والواعية حيـال معظم القضـايا المستحدثة سواء كانت فى مجال الفكر أو النظم أو الحركة ، وهو ما يشكل حلا لأزمة الاصالة والهوية •

وتفاعل هذا وذاك يؤدى الى تقديم الدواء الشافى لأزمة الوظيفة حيث يضمن علم السياسة الاسلامى الفاعلية من خلال لغة الخطاب التى يتميز بها وتأثيرها على حركة الأمة ، كما أن الرؤية الاسلامية تجعل من وظيفة العالم أن يدلى برأيه فى قضايا الامة والنصح لله ولكتابه ولرسوله وأئمة المسلمين وعامتهم ، كما أنها تسهم فى ضبط هذا الدور فى تحقيق الرقابة على السلطة السياسية من ناحيـة وادانة علمـاء السلطان وفقهاء السوء بما يتفق وتحقيق مقاصـد الشرع الأسـاسية ومراميـه •

وفضلا عن الأزمات السابقة والتى ترتبط بواقع حـال فان ثمـة صعوبات أخرى قد تثار مستقبلا ترتبط بجوهر عملية البناء ذاتها ، بعضها ينشأ من صعوبة مهمة البناء ذاتها وتشابك مراحلها بما يعكس ضرورة الجهد الجماعى المنظم من فريق بحثى راسخ العقيدة واضح التوجه دقيق النظرة لاستكمال عناصر عمليـة بنـاء علم سياسـة اسـلامى •

ويعود بعض منها الى ذلك الاطار التغريبى الذى يشـكل داعيـا وامكانية لبناء علم سياسة اسلامى ، كما يشكل فى الوقت نفسه أهم

العوائق بما يملكه من لغة مستقرة ومنتشرة فى أوساط كثيرة من الباحثين ، بحيث تبدو العودة الى المفاهيم الاسلامية الأصيلة نوعا من الخروج على المألوف •

كما ترجع فىجانب منها الى طبيعة البحث فى الدراسات الاسلامية الاصيلة وما تتطلبه من مكنات خاصة من معرفة باللغة والتعامل مع الاصول وحدود ذلك التعامل ، والتعامل مع كتب التراث ومفاهيمها ، فضلا عن ضرورة الالمام بالفكر الغربى ومدارسه حتى تتسنى المقارنة وفق عناصر الاستقامة العلمية والامانة فى البحث والعدل فى الحكم •

غير أن هذه الصعوبات جميعا هى صعوبات نسبية يمكن تخطيها ولا يرقى أيا منها الى مستوى العائق الذى يمنع القيام بمهمة بناء علم السياسة الاسلامى أو القيد الذى يحد من القدرة على القيام بها •

ذلك أن هذه الصعوبات يقابلها مجموعة من الامكانات تتمثل فى هذا النتاج الفكرى فى كتابات التراث بحيث تشكل تراكما فكريا فى هذا المقام ، كما تشكل كتابات علم أصول الفقه نواة لبناء منهاجية أصلية وبديلة تؤكد على تميز فى تناول القضايا السياسية وغيرها من الامكانات مما لا يتسع المقام لعرضها تفصيلا •

وتعد تلك الدراسة حول علاقة مفهوم التجديد السياسى بالواقع العربى المعاصر من خلال رؤية اسلامية تطبيقا حيويا للمنهجية المقترحة ؛ خاصة خطوطها الأساسية والفرعية ، وذلك من خلال مجموعة من المفاهيم الكلية والفرعية التى ترتبط بمجال السياسة الاسلامية ، حيث تعد هذه المفاهيم من خلال محاولات تقديمها بصورة منضبطة ، أنساقا قياسية من ناحية ، وكذلك أطرا تحليلية مهمة من ناحية أخرى ، تشير بصورة بينة الى اطار مرجعى واضح المعالم لا لبس فيه ولا غموض ، والعودة الى مصادر أصيلة تشكل القاعدة والحكم ، وذلك فى اطار متكامل يشير الى كلية منظومة الاسلام بما فيه نظامه السياسى ، وامكانية هـذه المنظومة بمستوياتها المختلفة وأفكارها المتعددة ومفاهيمها المتنوعة فى

احداث عملية التغيير المرتجى من خلال مسيرة الاستخلاف وفى اطار من الضبط النظرى والمنهجى والحركى بما يحقق للاجتهاد فاعليته وحركيته ، فضلا عن ضوابطه وحدوده الأساسية .

غير أنه رغم ذلك لابد أن نشير الى أن ما تقدمه هذه الدراسة ليس حلا كاملا أو استجابة كلية ، تشمل كافة الجوانب ، أو أنها تملك عناصر التفصيل فى رؤيتها ، ولكنها فى حقيقتها تقدم خطوط رئيسية مشيرة بذلك الى اطار للاستجابة يجب التفكير من خلاله ، ومساق منهجى متميز يجب التفكير بتطبيقه والأخذ به ، على أن يمتد هذا المساق الى مجمل الرؤى التفصيلية بتنوعها والتى ليس فى مقدور هذه الدراسة أو فى طاقة الباحث أن يقوم بها منفردا ولكن هذه الدراسة ليست الا مقدمة توجه النظر الى موضوعات للبحث يجب أن تكون محل جهود بحثية متكاملة ومتواصلة ومفصلة ، تحاول أن تستكمل فقه القضايا الأساسية بل والمتفرعة عنها فى اطار ضرورة فقه الواقع فى أدق تفصيلاته ، وأهم مشكلاته ، وتحديد أولويات حلها فى اطار رؤية كلية لحل هذه المشكلات وأولويات التطبيق ، وذلك فى سياق تبين الحلول القادرة على أن تنجز واقعيا بفاعلية أكبر ، وبما تفرضه عملية فقه الواقع واعتبار ظروفه ، فمن المسلم به فى هذا المقام أن نؤكد أن فقه الواقع هو أهم شرط ، بل هو الشرط اللازم لاستنباط الحكم الصحيح (المخصوص) ، لحال وواقع مخصوص ، وذلك فى اطار الفقه الكامل والمتكامل لضرورة الاجتهاد بصدد عملية تنزيل الحكم على الواقع والذى يعى حقائق التسليم المطلق ، واليقين الذى لا يأتيه شبهة فى أن هذا الشرع هو دعوة « الاحياء » ويملك صلاحية فى ذاته مهما امتد المكان أو اختلف الزمان « يا أيها الذين آنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم » ، الا أن التفكير بقضايا مثل التدريج أو الأولويات ، لا تمس بحال هذا الاعتقاد ، كما لا تمس الوحدة والكلية التى يتميز بهما منهج الاسلام ، ذلك أن التفكير بالتدريج ، أو فقه الأولويات لا يعنى بحال تجزيئا أو اغفالا لجانب من منظومه الاسلام الكلية ، ولكنه يعنى — ضمن

ما يعنى - اعتبار حقيقى للواقع ، ذلك أن حقيقة التمكن والرسوخ تفرض التدريج ، ودون الأخذ بذلك لا يمكن الحديث عن ثبات وتمكين ، بل تظل الامور أقرب الى فورة الحماس أو حرارة العاطفة أو الانفعال المؤقت وهذه المظاهر كلها من الخطورة اذ تتيح - مع سطحيتها وقشرية تأثيرها - فرصا أكبر للانحراف حين القيام بعملية الاصلاح أو الارتداد عنه وعليه ، لأن التغيير فى حقيقته - لم يمس سوى المظهر دون أن يتمكن فى النفوس مهملا أهم شروط القرآن فى عملية التغيير والتجديد والاصلاح والاحياء « ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » . ودون الفقه الكامل لذلك الأمر سيظل التغيير هامشيا وقشريا لا جوهريا أو حقيقيا .

وتأسيسا على ذلك قد يبدو هذا التحليل الذى قدمته هذه الدراسة - للوهلة الأولى ، مفتقدا لعناصر تفصيلية ، وكأنها قد أهملت ذلك عن عمد من باب الاستسهال أو أنها - أى الدراسة - قد دفعت فى شرك المثالية المفرطة دون تحقيق ما أسميناه بفقه الواقع بالاعتبار اللائق به .

وحقيقة الأمر أن هذه الدراسة لم تهمل الواقع ، فهى ان لم تتحدث عن مسائل مثل « التبعية » بالتفصيل الكافى ، الا أنه يجب أن نشير أن ما اقترحته الدراسة هو الخط التحليلى المتميز الذى يختلف عن مسار يحلل فى سياق معين يهمل البعد المعنوى والعقيدى فى التحليل ، رغم أنه جوهرى ان لم يكن الأول أو الاهم تأثيرا ، حيث يصبغ ما عداه من أبعاد ، وتسير فى سياقه فاذا بها خلقا آخر من حيث طبيعتها وفاعليتها ، بل ولغتها ومفرداتها ، ومصادرها وأسسها ، بل وفى النهاية مقاصدها وغاياتها .

وعلى هذا فان ما غاب فى التحليل ليس اسقاطا له بأى حال ، أو قفزا عليه بقدر ما هو تأجيل لأمور يجب دراستها بمزيد من العناية والتدقيق لا مجرد الاشارة المتعجلة ، وذلك فى ضوء هذا المنظور المتميز والرؤية المختلفة . وليس ذلك هروبا من تعقيد الواقع أو الوقوع

فى براثن التبسيط ، بل هو تقدير لحقيقة فقه الواقع التقدير اللائق بها حتى تترجم الى حقيقة بحثية علمية حية تتقصى خطا الاستقامة وتتحرى العدل دون افراط أو تفريط .

والباحث ان تعرض لبعض منهـا بحكم اختصاصـه ، الا أن الجـزء الأكبر والقدر الاعظم يظل فى مـكنة غـيره من المتخصصين والباحثين المهتمين بهذه القضايا فى كافة فروع ومجالات علوم الأمة ، ذلك أن التكامل بين فروع العلم والمعرفة والتداخل بينها ليس الا أهم سمة للمعرفة والعلم الاسلاميين ، وهى الآن أولى وأحق بأن يهتم بها أكثر فأكثر للطبيعة المعقدة للمشاكل والتداخل بين القضايا .

خلاصة الأمر أن ما أشرنا اليه من أزمات تجابه علم السـياسة المعاصر (أزمة الاصالة — أزمة الاتجاه — أزمة الوظيفة) وما أكدنا عليه من ضرورة فقه الواقع واعتباره الاعتبار اللائق به انمـا يمكن تجميعها فى بؤرة واحدة يمكن تسميتها « بأزمـة التحليل » بـكافة جوانبها ، حيث تشكل هذه الازمات ، مفردة ومجتمعـة ، العنـاصر الفاعلة فيها وفى تفاقمها ، وهو ما يفرض التوجه الى دراسة الواقع من خلال أطر تحليلية أكثر قدرة وكفاءة وفاعلية .

وهذه الدراسة — فى مجملها — مشروع اقتراح باقتـراب متميز للخروج مما أسميناه « بأزمة التحليل » ، سـواء من حيث النظـر للموضوع ، وعمليات الوصف ، والتحليل والتفسير والتقويم ، فالأمر أصبح لا يحتمل تلك المسلمات — التى أشاعتها أطر التفكير الغربية — وطريقة الحديث عن الماضى أو الحديث ، أو القديم والجديد ، كألفاظ مجهلة تستبطن فيما تجعل من مطلق الماضى تأخرا ، ومن مطلق الجديد تقدما بلا مبرر علمى أو سند منهجى ، وصـار توزيع الاتهـام على توجهات فكرية مختلفة على حد تعبير كثير من المتغربين « بالماضوية » أو « السلفية » أو « النصوصية » .. أو غيرها من أوصـاف أمر شائعا حتى حسبناه علما ، وما هو كذلك ، بل هو فى جوهره خروج عن

حد العلم وتحرى الاستقامة فى محاولة للاستناد الى نوع من التلاعب اللفظى وتلبيس المعانى حتى يكرس بذلك حال اتخــاذ القوم هــذا القرآن مهجورا وحرصهم على أن يظل الاســلام غريبــا بين أهله ومعتنقيــه •

بل ان منهم من يتحدث عن أن تبنى الاسلام واستخدامه فى لغــة العلم السياسى ليس الا ارهابا يقحم مسألة الايمان والدين فى منطقة ليست له وذلك استبطانا منهم لفهم الدين بالمعنى العلمانى ، بل ان منهم ــ من هو أكثر حنكة ــ يتحدث عن أنه يربأ بالدين أن يتدخل فى منطقة السياســة ومعتركهــا ، مرددا أحيــانا أن الدين فــوق السياسة ، الا أنه لا يعنى بالفوقية تلك سوى قوقعة الدين فى أعلى رفوف المتحف لتكريس هجرته وفصله عن الحياة ، ولا يشير من قريب أو من بعيد الى فوقية الدين باعتبارها ــ فى حقيقتها وجوهرها ــ اذا ما فهمت بالمعنى الصحيح ليست الا حاكميته وهيمنته على كل حركة فى الحياة ولا شك أن منها مجمل الحركة السياسية •

فليس من المبالغة فى شيء أن نؤكد أن لغة الاسلام السياسية هى لغة العلم وليس معنى شيوع قيم ومفاهيم ومقولات معينة من مثــل (الدين لا شأن له بالحياة ، الدين لا صلة له بالعلم ، الدين مكانه دور العبادة) أن نخضع لها ، بل اننا أول من يشكك فى حقيقة هذه المفاهيم ومنطوق هذه المقولات ، ونطلب ممن يرددونهــا بلا تبين ، أن يأتوا بالسند العلمى لها ، فان راحوا ينقبون فى خبرة الغرب ليجدوا منها سندا فقد أدانوا أنفسهم ، لأنهم بعد ما زالوا يفكرون بالاسلام كدين بالمفهوم الغربى ، ولم يتبينوا معنى العلم ومعنى الدين ، كما تقره رؤية الاسلام ، أما أن نفكر بالعلم والدين بالمعانى الغربية فحسب محاولة تطبيق ذلك على دين الاسلام وعلى ظواهر تدور على أرض العرب والمسلمين ، معتبرة أن ما يقوله الغرب هو العلم ، وأن من يقول غيره فقد خرج عن حد العلم •

أليس من العجيب حقا أن نحاول حين نريد أن نعرف الاسلام ودراسة الظواهر المتعلقة به أن نذهب الى كتابات المستشرقين وكتابات منطقة الشرق الاوسط ولا نحاول أن نعود الى مصادر معتبرة تعيننا على فهم الاسلام ، وعندما نتحدث عن مفاهيم عربية واسلامية لاتعود الى معاجم عربية أو تتبع هذه المفاهيم قرآنا وسنة ، وتراث مفكرى المسمين ، بل نستقى كل ذلك من دوائر للمعارف غربية أو كتبها مستشرقون ، ثم نؤكد بلا سند أن هذا هو الفهم الصحيح ، وأننا لانفهم تلك المفاهيم الا على هذا النحو وبهذه الشاكلة وبالعودة الى تلك المصادر فحسب ، فاذا جرؤنا وفعلنا ذلك فى مفكر سياسى غربى أو فى تتبع مفهوم افرزته خبرة غربية أقاموا الدنيا وأقعدوها محتجين مؤكدين أن تلك الدراسة غير علمية لأنها لم تقرأ المفكر بأبجدياته ، ولم تغوص فى الخبرة وأصولها ، وأنها قد عادت _ أى الدراسة _ الى مصادر ثانوية لا أصلية ..!!

فأين الاسلام ودراسة الظواهر المتعلقة به مما يقولون ، أم أن العلم الغربى أوحى لهم أن يكيلوا بكيلين فى العلم والمنهجية ، أو على حد تعبيرهم «الموضوعية» . ان السؤال المطروح فى هذا المقام _ والذى أرى مشروعيته _ هل يمكن لباحث أن يقوم بدراسة المجتمع المصرى أو الواقع العربى أو الانماط المجتمعية المسلمة بعيدا عن دراسة الاسلام ، ووزنه وتأثير(٧٤)، وان فعل هذا ، وتجاهل ذلك الامر الاساسى ، فهل يطمئن الى نتائج دراسة !! بل يمكننا صياغة هذا الجزء من السؤال بصورة أكثر دقة : هل تكون ممارسته البحثية حقيقة علمية فى هذا المجال ؟ وهل من الممكن اذا أردت مناقشة الاسلام والظواهر المتعلقة بالمسمين أن أناقش ذلك بمقولات أيدلوجية أفرزتها الخبرة الغربية (الماركسية _ الليبرالية ... الخ) والتى تبحث فى خبرة بعينها ، بمفاهيم تحمل مضامين غربية حول : الدين _ العقيدة _ الحضارة ... الخ أم أن للاسلام أبجدياته الخاصة به ومصادره التى يجب العودة اليها .

وفى هذه الحالة ، هل هذا من العلم حقا أو المنهج بأى معيار ؟!

أليس لنا أن نطالب هؤلاء أن يكونوا أكثر جدية وعلمية ومنهجية وموضوعية فى دراسة الاسلام والظواهر المتعلقة بالمجتمعات الاسلامية ؟!

وهل مازالت دعوة بناء علم سياسة اسلامى لاتجد صدى ، أم آن لنا أن نراجع الامور برمتها ؟!

فقط نريد ممن يعالج أو يدرس الاسلام والظواهر الناشئة عن التفاعل معه أو مع مجتمعات مسلمة أن يعى لغة الاسلام وشروطه المنهجية لفهمه هكذا يقول العلم ، حتى فى أصوله الغربية ، أن كل ظاهرة تفرض منهجها من باب البحث عن اللياقة المنهجية، فلاشك أنه من المشروع وكذا من العلم والمنهج أن يبحث الاسلام عن أبجديات مخصوصة لدراسة علومه والواقع الذى يمثله أو يرتبط به ، وأن عدم الالتزام بذلك يعنى الخروج عن حد العلم مهما ادعى أن ذلك علما أو أن تلك موضوعية ، فمن المقطوع به أن كل معلومة تفرض مصدرها ، والمفهوم يعلن عن مصدره الذى يجب البحث فيه عنه ، وعن تطوره ، وليس من العلم — الا فى اطار المقارنة وابراز التمايز وأوجه الاختلاف — أن نبحث عن مفاهيم سياسة اسلامية فى دوائر معارف الغرب مثل : الدين ، العلم ، الشرعية ، الانماء .. الخ ثم نسمى هذا اعتسافا بالعلم ، « ان يتبعون الا الظن ، وان الظن لايغنى من الحق شيئا » .

الهـــوامش

(١) فالامر لغة أمرة ، واتمر الامر أى امتثله ٠٠ والائتمار والاستئمار المشاورة ٠٠٠ قال تعالى : « وأتمروا بينكم بمعروف » (الطلاق / ٦) ٠

أى ليأمر بعضكم بعضا بالمعروف ٠

انظر المعاجم اللغوية السابقة مادة : أمر ٠

والنهى لغة ضد الامر ونهاه عن كذا ينهاه نهيا ، وانتهى عنه وتنــاهى أى كف ، وتناهوا عن المنكر أى نهى بعضهم بعضا ، ويقال انه لامور بالمعروف « نهو » عن المنكر على فعول ٠٠٠ والنهى هى العقول لانها تنهى عن القبيح والانهاء الابلاغ ٠٠

المرجع السابق ، مادة : نهى ٠

والمعروف لغة ضد المنكر ، والعرف ضد الفكر ، يقال اولاه عرفا أى معروفا ٠٠ وقيل ارسلت بالعرف أى بالمعروف ٠٠٠ والعريف والعارف بمعنى العليم والعالم ، والعريف ايضا النقيب وهو دون الرئيس ٠

التعريف ٠٠ الاعلام ، والتعريف انشاد الضالة ٠٠٠ والاعتراف بالذنب الاقرار به ٠٠ وتعارف القوم عرف بعضهم بعضا ٠

المرجع السابق ، مادة : عرف ٠

والمنكر لغة واحد المناكير ، النكير والانكار تغيير المنكر ، والنكر بالمنكــر ٠

ومنه قوله تعالى : « لقد جئت شيئا نكرا » والانكار الجحود ٠

المرجع السابق ، مادة : نكر ٠

(٢) د٠ محمد سليم العوا ، في النظام السياسى في الدولة الاسلامية ، مرجع سابق ، ص ١٦٦ ٠

(٣)انظر هذه المصطلحات وورودها في الايات القرآنية بالمعجم المفهــرس لالفاظ القرآن الكريم ٠

(٤) جلال العمرى ، الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، تعريب : محمد أجمل أيوب الاصلاحى ، الكويت : شركة الشعاع للنشر ، ١٩٨٠ ، ص ٦٥ ومابعدها ٠

(٥) انظر في أدلة وجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر قرآنا وسنة

واجماعا : د. محمد سليم العلوا ، في النظام السياسى في الدولة الاسلامية مرجع سابق ، صص ١٦٦ - ١٧٦ .

(٦) آل عمران / ١٠٤ .

(٧) وفي هذا يقول الراغب الاصفهانى :
المعروف اسم كل فعل يعرف بالعقل أو الشرع حسنة والمنكر ما ينكر بهما .

والمنكر كل فعل تحكم العقول الصحيحة بقبحه أو تتوقف في استقباحه واستحسانه العقول فتحكم بقبحه الشريعة .

الراغب الاصفهانى ، المفردات في غريب القرآن ، تحقيق وضبط : محمد سيد كيلانى ، بيروت : دار المعرفة ، د.ت صص ٣٣١ - ٣٣٢ ، ص ٥٠٥ .

جلال الدين العمرى ، مرجع سابق ، ص ١٨٤ .

(٨) القاضى عبد الجبار ، شرح الاصول الخمسة ، تحقيق عبد الكريم عثمان ، القاهرة : ١٩٦٥ ، ص ٧٤٤ .

(٩) انظر في هذا : المرجع السابق ، صص ٧٤٤ - ٧٤٥ .

(١٠) البقرة / ١٧٨ .

(١١) البقرة / ١٣٤ .

(١٢) المتحنة / ١٢ .

(١٣) انظر في تفصيل ذلك :

محمد عزة دروزه ، الدستور القرآنى في شئون الحياة ، القاهرة : دار احياء الكتب العربية : عيسى البابى الحلبى ، ١٩٥٦ ، صص ٣٧١ - ٣٧٢ .

عبد اللطيف السبكى ، المعروف والمنكر في نظم القرآن ، منبر الاسلام العدد (٢) السنة (٢٠) صفر ١٣٨٢هـ - يوليو ١٩٦٢م ، صص ٤٦ - ٤٩ .

(١٤) رواه مسلم ، انظر شرحه في : النووى ، صحيح مسلم بشرح النووى مرجع سابق ، صص ٢٢ - ٢٦ .

(١٥) مالك بن نبى ، فكرة كومولث اسلامى ، مرجع سابق ، صص ١٠٧ - ١٠٨ .

(١٦) انظر : القاضى عبد الجبار ، شرح الاصول الخمسة ، مرجع سابق صص ١٤٣ _ ١٤٤ ٠

(١٧) انظر في ذلك : المرجع السابق ، صص ٧٤١ _ ٧٤٢ ٠

(١٨) ابن بدران الحنبلى ، المدخل الى مذهب الامـام احمد بن حنبل القاهرة : ادارة المطبعة المنيرية ، د٠ت ، صص ١٠٣ _ ١٠٤ ٠

(١٨) عبد العلى الانصارى ، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ، طبع مع المستصفى من علم الاصول للامام الغزالى ، القاهرة : المطبعة الاميرية ١٣٢٢هـ ، جـ١ ، ص ٦٣ ٠

(٢٠) القاضى عبد الجبار ، المغنى ٠٠٠ ، مرجع سابق ، جـ٢٠ ، ق٢ ص ١٥٢ ٠

(٢١) القاضى عبد الجبار ، شرح الاصـول الخمسة ، مرجـع سابق ص ١٤٤ ٠

(٢٢) الحجرات /٩ ٠

(٢٣) المرجع السابق ، نفس الصفحة ٠

(٢٤) المرجع السابق ، ص ١٤٨ ٠

(٢٥) كفى كفاية والذى يعنى كفى عن الشىء يكفى كفاية فهو كاف اذا حصل مع الاستغناء عن غيره ، واكتفيت بالشىء استغنيت به أو قنعت به ٠٠٠ وفي المختار « كفى مؤنته يكفيه كفاية » أى الشىء اللازم الضرورى ٠

(٢٦) الامدى ، الاحكام في أصول الاحكام ، القاهرة : دار الحديث : د٠ت جـ١ ، ص ١٤٢ ٠

(٢٧) الاعراف /١٢٢ ٠

(٢٨) انظر في تفصيل ذلك :

جلال الدين العمرى ، مرجع سابق ، صص ٤٤ _ ٤٨ ٠

(٢٩) ابن تيمية ، الحسبة ومسئولية الحكومة الاسلامية ، تحقيق

صلاح عزام ، القاهرة : دار الشعب ، ١٩٧٦ ، ص ١٣ ٠

(٣٠) والقول بهذا المعنى لفرض الكفاية يؤكده فقهاء كثيرون ، فيقرر الامام الجويني « ٠٠ ان القيام بالذب عن الاسلام وحفظ الحوزة مفروض ، وذوو التمكن والاقتدار مخاطبون به فان استقل به كفاة سقط الفرض عن الباقين وان تقاعدوا وتخاذلوا وتقاعسوا وتواكلوا عم كافة المقتدرين الحرج على تفاوت المناصب والدرج ، ثم الذى أراه أن القيام بما هو من فروض الكفايات احرى باحراز الدرجات وأعلى من فنون القربات ، من فرائض الاعيان فان ما تعين على المتعبد المكلف لو تركه ولم يقابل أمر الشارع فيه بالارتسام اختص المأثم به ولو أقامه فهو المثاب ، ولو فرض تعطيل فرض من فروض الكفايات لعم المأثم على الكافة على اختلاف الرتب والدرجات والقائم به كان نفسه وكافة المخاطبين الحرج والعقاب ، وآمل افضل الثواب ، ولا يهون قدر من يحل محل المسلمين أجمعين في القيام بمهمة من مهمات الدين بأنه من فروض الكفايات ، قد يتعين على بعض الناس في بعض الاوقات ٠٠٠٠ » ٠

انظر : الجويني ، غياث الامم ٠٠٠ ، مرجع سابق ، صص ٢٦٠ ـ ٢٦١ ٠

كما يشير الشاطبي الى هذا المعنى بتاصيل فريد لفروض الكفاية فيقول أن « ٠٠ طلب الكفاية يقول العلماء بالاصول انه متوجه على الجميع ٠ لكن اذا قام به بعضهم سقط عن الباقين وما قالوه صحيح من جهة كلى الطلب ، واما من جهة جزئية ففيه تفصيل وينقسم اقساما ٠ وربما تشعب طويلا ولكن الضابط للجملة من ذلك ان الطلب وارد على البعض ولا على البعض كيف كان ولكن على من فيه أهلية القيام بذلك الفعل المطلوب لا على الجميع عموما ٠٠٠ لكن قد يصح ان يقال انه واجب على الجميع على وجه من التجوز ، لان القيام بذلك الفرض قيام بمصلحة عامة ٠ فهم مطالبون بسدها على الجملة ٠ فبعضهم هو قادر عليها مباشرة ، وذلك من كان اهلا لها ، والباقون وان لم يقدروا عليها ـ قادرون على اقامة القادرين ٠ فمن كان قادرا على الولاية فهو مطلوب باقامتها ومن لا يقدر عليها مطلوب بأمر آخر وهو اقامة ذلك القادر واجباره على القيام بها ٠ فالقادر اذا مطلوب باقامة الفرض ٠ وغير القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر ٠ اذ لا يتوصل الى قيام القادر الا بالاقامة ، من باب مالا يتم الواجب الا به ٠ وبهذا الوجه يرتفع مناط الخلافة فلا يبقى للمخالفة وجه ظاهـــر » ٠

وقد ضمن بحثه هذا فصلا في تفصيل هذا النظر ببيان اختلاف الغرائز والاهليات في الناس ووجوب توزيع الاعمال في المسلمين على هذه القاعـدة ٠ وهو بحث قيم لولا الاطالة لضمنه الباحث ٠

انظر في ذلك : الشاطبي ، الموافقات ٠٠٠ ، مرجع سابق ، جـ١ ، صص ١٧٦ ـ ١٨١ ٠

ويؤكد الشاطبى معان فرض الكفاية خاصة حين يتعلق بالمقاصد الاصلية والضرورى منها على وجه الخصوص ، فهى تنقسم الى ضرورية عينية والى ضرورية كفائية « ··· فأما كونها عينية فعلى كل مكلف في نفسه ··· اما كونها كفائية فمن حيث كانت منوطه بالغير أن يقوم بها على العموم في جميع المكلفين لتستقيم الاحوال العامة التى لاتقوم الخاصة الا بها · الا أن هذا القسم مكمل للاول ، فهو لاحق به في كونه ضروريا ، اذ لايقوم العينى الا بالكفائى ، وذلك ان الكفائى قيام بمصالح عامة لجميع الخلق ، فالمامورية من تلك الجهة مامور بما لا يعود عليه من جهته تخصيص ، لانه لم يؤمر اذ ذاك بخاصة نفسه فقط ، والا صار عينيا بل باقامة الوجود · وحقيقة انه خليفة الله في عباده على حسب قدرته وما هيىء له من ذلك ، فان الواحد لايقدر على اصلاح نفسه والقيام بجميع اهله ، فضلا عن ان يقوم بقبيلة فضلا عن ان يقوم بمصالح أهل الارض · فجعل الله الخلق خلائق في اقامة الصروريات حتى قام الملك في الارض·

ويدلك على هذا المطلوب الكفائى معرى من الحظ شرعا ، (أى) ان القائمين به في ظاهر الامر ممنوعون من استجلاب الحظوظ لانفسهم بما قاموا به من ذلك · فلا يجوز لوال أن يأخذ اجرة ممن تولاهم على ولايته عليهم ، ولا لقاضى ··· ولا لحاكم ··· ولا مفت ··· ولا ما شبه ذلك من الامور العامة التى للناس فيها مصلحة عامة · ولذلك امتنعت الرشا والهدايا المقصود بها نفس الولاية ، لان استجلاب المصلحة (أى بأخذ الرشوة) هنا مؤد الى مفسدة عامة تضاد حكمة الشريعة في نصب هذه الولايات ، وعلى هذا المسلك يجرى العدل في جميع الانام ويصلح النظام ، وعلى خلافه يجرى الجور في الاحكام وهدم قواعد الاسلام ·· وبالنظر فيه يتبين ان العبادات العينية لا تصح الاجارة عليها ولا قصد المعاوضة فيها ، ولا بنل مطلوب دنيوى بها ، وان تركها سبب للعقاب ·· وكذلك النظر في المصالح العامة موجب تركها للعقوبة ، لان في تركها أى مفسدة في العالم » ·

انظر : الشاطبى ، الموافقات ·· ، مرجع سابق ، جـ٢ ، صص ١٧٧ - ١٧٨ ·

ويؤكد آية الله الخمينى ان الاقوى في وجوبهما (أى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر) فلو قام به من به الكفاية سقط عن الاخرين والا كان الكل مع اجتماع الشرائط تاركين للواجب » ·

الامام الخمينى ، كتاب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ضمن : من هنا المنطلق ، مرجع سابق ، ص ٧١ ·

ويؤكد على ذلك ايضا بقوله أنه « ··· لو توقفت اقامة فريضة أو اقلاع منكر ، على تضافر جماعة وقيامهم بالامر بالمعروف أو النهى عن المنكر وجب عليهم جميعا ولا يسقط الوجوب بقيام بعضهم ··· (و) لو قامت عدة دون مقدار

الكفاية ولم يجتمع البقية ولم يكن للقائم جمعهم سقط عنه الوجوب وبقي الاثم على المتخلف (و) لو قام شخص أو اشخاص بوظيفتهم ولم يؤثر لكن احتمل آخر أو آخرون التأثير وجب عليهم مع اجتماع الشرائط ··· (و) لو قطع أو اطمأن بقيام الغير لا يجب عليه القيام ·· (و) لو ظهر خلاف قطعه يجب عليه وكذا لو قطع أواطمأن بكفاية من قام به ··· (و) لا يكفى الاحتمال أو الظن بقيام الغير أو كفاية من قام به بل يجب عليه معهما ··· » ·

المرجع السابق ، ص ٧٢ ·

ويؤكد الفقيه د· محمد سليم العوا على هذه المعانى حين تعرضه ل « صفة واجب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر » ، فتكييف هذا الواجب ـ على حد قوله ـ يكون ببيان ما اذا كان خاصا أو عاما ، والاول يسميه الفقهاء « فرض عين » أى يجب على كل مكلف بالذات ، والثانى يسميه الفقهاء فرض كفاية أى يجب على مجموع المكلفين ـ أو الامة جميعا ـ ولكنه متى أداه البعض سقط عن الباقين بشرط أن يحصل بهذا الاداء المقصود من ايجابه والا بقى لزوم فعله قائما ويلحق الامة كلها حتى يفعله من يحصل بفعلهم الغرض المقصود من فرضه » · ومن هنا كانت تزكيته لان تسمى فروض الكفاية فروضا تضامنية أو عامة » كما كانت تزكيته ـ خلافا للرأى الشائع بين الاصوليين ـ والباحث يؤيد هذا الاتجاه ـ للفروض الكفائية وأفضليتها على فروض العين وذلك لتعلق الاولى بمصالح الجماعة أو الامة كلها بما يجعل لها أثرا مباشرا في الحياة الاجتماعية والسياسية ، وعلى هذا فان « فروض الكفاية » اولى وأفضل في الاداء من الفروض العينية ـ عند التعارض ـ لتعدى نفع فرض الكفاية الى عامة المسلمين · « ذلك » ·· أن الامة الاسلامية مقصرة أشد التقصير في القيام بفروض الكفاية وقد اعترى كثيرا من علمائها ـ فضلا عن افرادها ـ التواكل والتكاسل وحب الدنيا وايثارها حتى تركوا هذه الفروض بالكلية · وواجبنا أن ننبه الى خطورة هذا التقصير وأثره » ·

انظر : د· محمد سليم العوا ، في النظام السياسى ·· ، مرجع سابق صص١٨٤ ـ ١٨٧ ·

كما يؤكد الشيخ ابو زهرة هذا الفهم الصحيح لفرض الكفاية حيث يعقد الصلة بين الجماعة والفرد فيه فيقول « فالجماعة كلها مطالبة بتهيئة الاسباب ·· والفرد مطالب على الخصوص فيما هو أهل له » ·

انظر : محمد ابو زهرة ، اصول الفقه ··· ، مرجع سابق ، ص ٣٧ ·

ومن هنا كانت تسميته هذه الفروض الكفائية بالفروض التضامنية له ما يسوغه حتى يرتفع اللبس أن تتصرف تسمية الكفائية الى النظر فقط الى مرحلة الاداء مما ادى الى سوء فهم لطبيعة تلك الفروض التى لا تقل عن الفروض

العينية في المرتبة لان التبعة التى تترتب على تعطيل هذه الفروض ـ التضامنية أو الكفائية ـ أو الاخلال بها افدح من تلك التى تنشأ نتيجة عدم اداء الفرض الفردى ، اذ أن التبعة في الاولى تعم الامة بأسرها ويلحق الاثم بها كلها فتوصف بأنها عاصية ، أو قد تنعت بالفسق أو بما هو أخطر من ذلك ان قصرت في أدائها ولم توف بها · فكان الاولى أن تسمى بالفروض الاجتماعية أو السياسية أو العامة أو التضامنية » فتكون هذه التسمية أكثر دقة من الناحية العلمية وأكثر انطباقا على طبيعتها ·

انظـر :

د· محمد ضياء الدين الريس ، النظريات السياسية الاسلامية ، القاهرة · دار المعارف ، ط٤ ، ١٩٦٧ ، ص ٣٠٩ ·

د· يحيى اسماعيل ، منهج السنة ··· ، مرجع سابق ، صص ٩٢ ـ ٩٣ ·

والباحث اذ لا يرى بأسا من هذا الاستخدام بغرض التوضيح ، الا انـه لا يتفق والرى القائل باستبدال فروض الكفاية باسم الفروض التضامنيـة خاصة أن اللبس المنوه عنه يرتفع مع اثبات المعانى اللغوية لـ « كفى » وهو ما يحقق معانى التضامن · ـ والكفاءة والاهلية ـ وكفـاية الفرض وتحقيق المقصود كما اشار الباحث الى ذلك تفصيلا ·

فلا مدخل ـ مع هذا الفهم السليم لفروض الكفاية للتحلل منها بدعـوى أنها فروض على الكفاية تسقط بفعل الواحد ·

(٣١) ستاتى الاشارة الى هذه المفاهيم والقواعد النظامية التى تحكمها من خلال أستخدام نسق الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ودلالاته في الواقع العربى المعاصر ·

(٣٢) يؤكد ابن تيمية هذه الخصوصية للامر بالمعروف والنهى عن المنكر فهو « ·· الذى نزل الله به كتبه وأرسل به رسله ، وهو من الدين ، فان رسالة الله اما اخبار واما انشاء ، فالاخبار عن نفسه وعن خلقه مثـل التوحيد ، والقصص الذى يتدرج فيه الوعد والوعيد ، والانشاء : الامر والنهى والاباحة ··· فانه صلى الله عليه وسلم هو الذى أمر الله على لسانه بكل معروف · ونهى عن كل منكر واحل كل طيب وحرم كل خبيث ··· وكذلك وصف الامة بما وصف به نبيها حيث قال (كنتم خير أمة أخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف ، وتنهون عن المنكر ، وتؤمنون بالله ·· » ·

أنظر ابن تيمية ، الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، القاهرة : المكتبة القيمة ١٩٧٨ ، صص ٥ ـ ٦ ·

(٣٣) أنظر في تفصيل هذه المفاهيم كتاب الاحكام في : الشاطبى ، الموافقات ٠٠٠ مرجع سابق ، جـ ١ ، ص ١٠٩ وما بعدها ٠

(٣٤) أنظر : جلال عبد الله معوض ، العلاقة بين المتغير الاقتصادى . مرجع سابق ، ص ص ٢٤٦ ـ ٢٥٨ ٠

جلال عبد الله معوض ، « أزمة الشاركة السياسية في الوطن العربى » مجلة المستقبل العربى بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، عدد (٥٥) ، سبتمبر ١٩٨٣ ، ص ١١٢ وما بعدها ٠

(٣٥) أنظر في مفهوم الفاعلية وبيان جوهره :

مالك بن نبى ، دور المسلم ورسالته في الثلث الاخير من القرن العشرين ، طرابلس لبنان ـ دمشق : دار الفكر ، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م ، ص ص ٦٠ ـ ٦١ ٠

مالك بنبى ، حديث في البناء الجدبد ، جمع وتقديم : عمر كامل مسقاوى ، صيدا ـ بيروت : منشورات المكتبة العصرية ، ١٩٥٩م ، ص ص ٤٦ ـ ٦١ ٠

مالك بن نبى ، ميلاد مجتمع (شبكة العلاقات الاجتماعية) ، ترجمة ، عبد الصبور شاهين ، القاهرة : مطبعة دار الجهاد ، ١٩٦٢ ، جا ، ص ص ١٤١ ـ ١٤٩ ٠

ماك بن نبى ، الصراع الفكرى في البلاد المستعمرة ، بيروت : دار الفكر ، ط ٢ ، ١٣٨٩هـ ـ ١٩٦٩ ، ص ص ٢٧ ـ ٢٨ ٠

أنظر في الفكرة الدينية وفعاليتها الحضارية :

مالك بن نبى ، شروط النهضة ، مرجع سابق ، ص ص ١٠٧ ـ ١٠٩ ٠

ومن أهم كتابات مالك بن نبى في بيان هذه الفكرة اشارته الى ما يسمى بالافكار الميتة ، والافكار القاتلة ، والافكار المخذولة ، والافكار المطبوعة والموضوعة ، والفكرة والشخص والوثن ، وانتقام الافكار المخذولة ٠

مالك بن نبى ، مشكلة الافكار في العالم الاسلامى ، مرجع سابق ، ص ص ٩١ ـ ٩٢ ، ١٣٥ ـ ١٤٩ ، ٨٤ ـ ٩٠ ، ١٢٥ ـ ١٢٧ ، ٢٠٠ ـ ٢٠٣ ، ٢٠٩ ـ ٢١٧ ٠

أنظر في نقد فكرة الفاعلية بالتعويل على الانجاز الكلى :
مالك بن نبى ، المسلم في عالم الاقتصاد ، بيروت : در الشروق ، ١٩٧٨ ، ص ص ٧٢ ـ ٧٥ ٠

ومن الجدير بالاشارة في هذا المقام أن هذه الرؤية لمفهوم الفاعلية انما

تجد تفسيرها في حقيقة الرؤية الاسلامية للتغيير « ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (الرعد / ١١) · « مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا » (الجمعة / ٥) ·

أنظر في تفاصيل ذلك ، الفصل الثانى الخاص بمنهاجية التغيير من الباب الثـانى ·

قارن هذه الرؤية بمفهوم الفـاعلية كما تشـير اليــه الرؤية الغربيــة او الكتابات العربية التى تتبنى هذه الرؤية :

حسنين توفيق ، مشكلة الشرعية ، مرجع سابق ، ص ص ٢١٧ ـ ٢٤٨ ·

نيفين مسعد ، مرجع سابق ، ص ص ٤٧ ـ ٦٣ ·

د· عبد المعطى محمد عساف ، « أزمة الفاعلية السـياسية في البلاد العربية : اطار نظرى مقارن » ، مجلة المستقبل العـربى ، بيروت : مركـز دراسات الوحدة العربية العدد (٣٦) ، فبراير ١٩٨٢ ، ص ص ٦ ـ ٢٦ ·

د· عبد الغفار رشاد ، الانجاز الحق هو معيار الشرعية « مجلة العربى . الكويت : مايو ١٩٨٢ ، ص ٩٦ ·

(٣٦) أحمد حمد ، الاجماع ··· ، مرجع سابق ، ص ص ٥ ـ ٦ ·

(٣٧) انظر في مفوهم الامر بالمعروف والنهى عن المنكر المطلب السابق ·

(٣٨) النووى ، رياض الصالحين ، مرجع سابق ، ص ١٢٠ ·

« من مات وليس في عنقه بيعة فكأنما مات ميتة جاهلية » حديث صحيح ـ رواه مسلم ·

وروى نحوه الامام أحمد في مسنده عن معاوية بلفظ « من مات بغير امام مات ميتة جاهلية » ، وروى الحديث عن ابن عمـر رضى الله عنهمـا قـال سمعت رسول الله (ص) يقـول : « من خلع يدا من طـاعة لقى الله يوم القيامة ولا حجة له ، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية » ·

(٣٩) انظر في تلازم فكر الحق والواجب : محمد رشدى اسماعيل ، مرجع سابق ، ص ٢٤ ـ ٢٦ ، ٤٦ وما بعدها ·

مالك بن نبى ، المسلم في عالم لاقتصـاد ، مرجع سـابق ، ص ص ١٠٥ ـ ١٠٨ ·

د· محمد فتحى عثمان ، حقوق الانسان بين الشريعة الاسلامية والفكر

القانونى الغربى ، بيروت : دار الشروق ، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م ، ص ص ٦٠ ـ ٦١ ٠

على جريشة ، المشروعية العليا في الاسلام ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٦ ، ص ٢٨٤ ٠

(٤٠) أنظر في هذا المفهوم :

Herbert M'cclosky, «Political Participation», International Encyclopedia of the social sciences, Edited by, David L. Sills, U.S.A., The Macmillan Company & The free Press, 1968, PP. 252 — 264.

Samuel P. Huntington, Joan M. Nelson, No. Easy Choice : Political Participation in Developing Countries, Cambridge : Harvard University Press, 1976, PP. 1 — 16.

(٤١) رواه البيهقى عن أنس مرفوعا ، راجع : العجلونى ، كشف الخفاء ، مرجع سابق ، جـ ٢ ، ص ٢٧٩ ٠

(٤٢) رواه أحمد ومسلم والاربعة عن أبى سعيد الخدرى (ر) ، وقو روى بسنن النسائى برواية أخرى مع اختلاف يسير في اللفظ أنظر :

النووى ، رياض الصالحين ، مرجع سابق ، ص ٤٣ ٠

النسائى ، سنن النسائى ، بشرح جلال الدين السيوطى ، وحاشية الامام السندى ـ بيروت دار الفكر للطباعة ، ١٣٤٨هـ ـ ١٩٣٠م ، م ٤ ، جـ ٨ ، ص ص ١١١ ـ ١١٢ ٠

أنظر شرح السيوطى ، ص ١١٢ ـ ١١٣ ، وحاشية السندى ، ص ص ١١١ ـ ١١٢ ٠

(٤٣) رواه الامام أحمد في مسنده عن أبى سعيد الخدرى ، ورواه أبو داود والترمذى وقال حديث حسن ٠

أنظر : النووى ، رياض الصالحين ٠٠ ، مرجع سابق ، ص ٤٠ ، الشيبانى الشافعى ، تيسير الوصول ٠٠ ، مرجع سابق ، جـ ١ ، ص ٣٣ ٠

(٤٤) أنظر في مجمل قضية القدرة والاستطاعة وتفصيلها :

أبو بكر الجصاص ، أحكام القرآن ، مصر : المطبعة البهية ، ١٣٤٧هـ جـ ٢ ، ص ص ٣٦ ـ ٣٨ ٠

ابو حـامد الغزالى ، احيـاء علوم الدين ، مصر : دار الكتب العربيـة الكبرى ، ١٣٣٤هـ ، جـ ٢ ، ص ص ٢٨٠ ـ ٢٨٤ ٠

عبد القـادر عـودة ، التشريع الجنائى مقارنا بالقـانون الوضعى ، الاسكندرية : مطبعة دار نشر الثقافة ، ١٣٦٨هـ ، جـ ١ ، ص ٤٩٨ وما بعدها ٠

ابن تيمية ، الامر بالمعروف ٠٠٠ ، مرجع سابق ، ص ١٨ ٠

ابن حجر الهيثمى ، فتح المبين لشرح الاربعين ، مصر : المطبعة المعاصرة ، ١٣٢٠هـ ، ص ٢٢ ٠

عبد الرؤوف المناوى ، التيسير بشرح الجامع الصغير ، مصر : دار المطبعة العامرة ، ١٢٨٦هـ ، جـ ٢ ، ص ٤١٨ ٠

القاضى عبد الجبار ، شرح الاصول الخمسة ، مرجع سابق ، ص ص ١٤٣ ـ ١٤٦ ٠

الزمخشرى ، الكشاف ٠٠٠ ، مرجع سابق ، جـ ١ ص ص ١٦٠ ـ ١٦١ ٠

أحمد بن ابراهيم محمد الدمشقى الشـافعى الشهير بابن النحـاس ، الموازين (مختصر تنبيه الغافلين) في أصـول الامر بالمعـروف والنهى عن المنكر ، تهذيب وتحقيق : رجائى بن محمد المصرى المكى ، القاهرة : المطبعه السلفية ، ١٤٠٣هـ ، ص ص ٧٦ ـ ٨٠ ٠

الشيخ محمد سعيد العرفي ، سر انحلال الامة العربية ووهن المسلمين ، دمشق : مطبعة ابن زيدون ، ١٣٥١هـ ، ص ١١١ وما بعدها ٠

ويعالج هذا المؤلف مجموعة من الشبهات تتصل بقضية القدرة والاستطاعة ، محاولا ضبطها ٠

(٤٥) أنظر في تفاصيل هذه الاشكالية والاحكام التى تتعلق بها :

الجصاص ، أحكام القرآن ، مرجع سابق ، جـ ٢ ، ص ٣٨ ٠

القاضى عبد الجبار ، شرح الاصول الخمسة ، مرجع سابق ، ص ص ١٤٣ ـ ١٤٤ ٠

جلال الدين العمرى ، الامر بالمعروف ٠٠ ، مرجع سـابق ، ص ص ١٥٤ ـ ١٥٧ ٠

محمد سعيد العرفي ، المرجع السابق ، ص ص ٢٦٨ ـ ٢٧١ ٠

أحمد بن ابراهيم (ابن النحاس) ، مرجع سابق ، ص ٨١ ٠

(٤٦) أنظر في هذه التوجهات المختلفة بصدد اشكال الاغلبية :

د· عبد الحميد اسماعيل الانصارى ، هل الاغلبية مبدأ اسلامى أصيل ، مجلة الامة القطرية ، عـدد (٣) ، السـنة الاولى ، ربيع الاول ١٤٠١هـ ، ص ٦٣ وما بعدها ·

د· عبد الحميد اسماعيل الانصارى ، الشورى وأثرها في الديمقراطية ، القاهرة : المطبعة السلفية ، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م ، ص ص ٢١٤ ـ ٢١٨ ، ٣٣٧ ـ ٣٣٨ ·

قارن : فتحى رضوان ، الاسلام ومشكلات الفكر ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٣ ، ص ص ٣٩ ـ ٤٠ ·

(٤٧) أنظر في مفهوم التشريع الاسلامى وتميزه عن مفهوم التشريع بمعانيه الغربية :

عبد القادر عودة ، الاسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه ، القاهرة : المختار الاسلامى ، ١٩٧٠ ، ص ص ١١ ـ ٣٦ ·

عبد القادر عودة ، الاسلام وأوضاعنا القانونية ، القـاهرة : المختـار الاسلامى ، ط ٥ ، ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م ، ص ص ٣٨ ـ ٤٨ ·

هانى أحمد الدرديرى ، مرجع سابق ، ص ٦٠ وما بعدها ·

د· حامد ربيع ، سلوك المالك ·· ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٤٨ ، ص ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩ ، ٢١٠ ـ ٢١١ (هامش) ·

(٤٨) فقد حرص القرآن الكريم على التهوين من شأن الكثير الخبيث ، والاعظام من شأن القلة المختارة المؤمنة ، ويضع القرآن القاعدة العامة ثم يرد فيها بما يفصلها ويبين أحكامها ويضرب الامثلة على صحتها « قل لا يستوى الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث » (المائدة / ١٠٠) ·

أنظر أيضا (البقرة / ٢٤٩) ، (التوبة / ٢٥) ، (هـود / ٤٠) ، (ص / ٢٤) ، (النساء / ٦٦) ، (الاعراف / ١٠٢) ·

(٤٩) فالجماعة المراد بها ما أجمعت عليه الامة وثبت ذلك من اجماعها ·· وقد روى عن ابن مسعود أنه قال : الجماعة ما وافق طاعة الله وان كان رجلا واحدا ، وروى عن أمير المؤمنين (على) (ر) عن الجماعة والفرقة ، فأكد أنها مجامعة أهل الحق وان قلوا ، والفرقة متابعة أهل الباطل وان كثروا ، فثبت أنه يجب أن يقال في الجماعة أنها المحقة وان قلت ·

وقد ناقش كثير من الفقهاء فكرة السواد الاعظم والتى فسرها البعض دون فحص او روية كمرادف لمفهوم الاغلبية الغربى ، ولكن الامر جد مختلف ، مان قول الرسول عليه الصلاة والسلام « عليكم بالسواد الاعظم ومن أراد بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة » • يجب ألا يفهم على انه ينصرف الى الاغلبية العددية •

فالكثير والقليل مفاهيم حيادية لا يرتبط فيها الكثير بالصحة والصواب وكذلك لايرتبط القليل بالخطأ حتما ، •• وقد اراد (ص) بقوله عليكم بالسود الاعظم من هو مصدق به ••• ، ومن صدق به فقد بين ان اجماعهم حجة ولا سواد اعظم من سوادهم فهذا هو المراد (بالاعظم) اذ لا يجوز ان يريد بذلك من يجحد النبوة ويخرج عن طريق الاسلام ، واذا ثبت ذلك لم يكن عليهم معول اذا فارقوا الادلة وخرجوا عن طريق الكتاب وعما كان عليه الرسول عليه السلام والصدر الاول » • ومن هنا يرتبط الامر « بالحق » و « العلم » ذلك أنه لا يتبع الا أهل البصر والامانة وأن قلوا دون الكثرة فكيف يسوغ اتباع الكثرة الذين اذا اتبعناهم وجدناهم منهمكين في طريق الجهالة ، وبعد فاذا كان للحق طريق من الادلة فالواجب ان يتبع ذلك الطريق دون الجمع الكثير الذى يصح كونهم ضالين عن تلك الطريق كما يصح كونهم مصيبين لها ••• فكيف يرجع في ذلك الى الكثرة •• ؟ وكتاب الله تعالى قد نطق بذلك بقوله « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم » (التوبة /١٢٢) •

انظر في ذلك :

القاضى عبد الجبار ، المغنى •••• ، مرجع سابق ، ج ١٧ ، ص ١٥٧ وما بعدها •

قرب الى هذا الرأى :

ابن القيم ، اغاثة اللهفان من مصايد الشيطان ، مرجع سابق ، ج١ ، صص ٦٩ - ٧٠ •

وقد زكى الشاطبى هذا الفهم لفكرة السواد الاعظم بقوله « •• ان الجميع اتفقوا على اعتبار اهل الاجتهاد سواء ضموا اليهم العوام أم لا ، فان لم يضموا اليهم فلا اشكال أن الاعتبار انما هو بالسواد الاعظم من العلماء المعتبر اجتهادهم وان اضموا اليهم العوام فبحكم التبع لانهم غير عارفين بالشريعة فلابد من رجوعهم في دينهم الى العلماء ، فانهم لو تمالأوا على مخالفة العلماء فيما حدوا لهم لكانوا هم الغالب والسواد الاعظم في ظاهر الامر لقلة العلماء وكثرة الجهال فلا يقول احد ان اتباع جماعة العوام هو المطلوب وان العلماء هم المفارقون للجماعة والمذمومون في الحديث ، بل الامر بالعكس ، وأن العلماء هم السواد الاعظم ، وان قلوا ، والعوام هم المفارقون للجماعة ان خالفوا ، فان

وافقوا فهو الواجب عليهم ... » .

وقد قال اسحاق بن راهوية « ... لو سألت الجهال عن السواد الاعظم لقالوا : جماعة الناس ، ولا يعلمون ان الجماعة عالم متمسك بأثر النبى (ص) وطريقه فمن كان معه وتبعه فهو الجماعة » .

انظـــر :

الشاطبى ، الاعتصام ... ، مرجع سابق جـ٢ ، صص ٢٦٦ - ٢٦٧ .

وحديث السود الاعظم ، عن أنس بن مالك قال سمعت رسول الله (ص)

يقول . « ان أمتى لا تجتمع على ضلالة ، فاذا رأيتم اختلافا فعليكم بالسواد الاعظم » في الزوائد في اسنده أبو خلف الاعمى وهو ضعيف ، وقد روى الحديث بطرق كلها فيها نظر ، الا أنها تقوى بعضها بعضا .

انظر : الحافظ أبى عبد الله محمد بن يزيد القزوينى (ابن ماجة) ، سنن ابن ماجة ، تحقيق وتعليق : محمد فؤاد عبد الباقى ، القاهرة : عيسى البابى الحلبى ، ١٩٧٢ ، جـ٢ ، ص ٩٥٤ ، ورقم الحديث ٢٨٥٩ .

(٥٠) النحل / ٤٣ .

(٥١) النشاء / ٥٩ .

(٥٢) لاشك أننا أمام موقف متفرد للرؤية الاسلامية يعبر عن استجابة متميزة ويضع الحدود لفكرة الاغلبية كمبدأ عام ، وهذه الرؤية تسد الذريعه أمام من يستغل هذه الفكرة في اطار العمل النيابى والبرلمانى استغلالا سيئا حيث تستغل هذه الاغلبية في معظم دول المسلمين والتي هي غالبا ليست أهل الاختصاص أو التفقه لاضفاء شرعية من خلال العدد أو الكم (سواء بالتزوير - أو الترهيب والترغيب - أو باستغلال لواقع الاغلبية الصامتة بأن تنوب السلطة أو مؤسساتها بالحديث عنها) على عمليات التشريع ، وهى ممارسة سياسية زائفة ، والاحتجاج لها أمر لا يجد له من دليل . ومن هنا كان التأكيد على تميز مفهوم التشريع في الرؤية الاسلامية عنه في الفكر الغربى من جهة واختلاف أسس الشرعية في تلك الرؤية عنها في التقاليد الغربية من جهة ثانية ، وأخيرا مفهوم الاجماع المنضبط بالفهم الاساسى للشرعية الاسلامية يبين أن فهم فكرة الاغلبية وكذلك النيابية محكومتان بهذا التصور الاساسى لمفهوم الاجماع ، ذلك أن الاجماع على ضربين :

احدهما : اجماع العامة والعلماء والمعتبر بأن يعرف الامر المضاف الى جميعهم .

ثانيهما : ما يضاف الى العلماء من المسائل التى لا مدخل للعامة في معرفة

طريقها ، لان من هذه حالة لا معتبر بالعامة فيه ، الا من حيث يعلم كونهم منقادين للعلماء ٠

وفي هذا المقام ليس لمن لا يعرف الامر وحقيقته ان يوافق أو يخالف لانه يفتقد في البدء الاهلية لذلك الحكم والتقويم ٠

انظر في هذه المعانى :

القاضى عبد الجبار ، المغنى ٠٠ ، مرجع سابق ، جـ١٧ ، ص ١٥٧ وما بعدها ٠

د٠ احمد حمد ، الاجماع ٠٠٠ ، مرجع سابق ، صص ٢٢ ـ ٢٦ ، ص ٢٠٧ ومابعدها ٠

(٥٣) يخصص الجاحظ احدى رسائله ليناقش ظاهرة « الحجابة » وتطورها في التاريخ الاسلامى ، ويحاول تلمس الرؤية الاسلامية لوضع الضوابط لهذا الشكل النظامى ، ويقف في ذلك موقفا ثابتا في النهى عن الحجاب والاحتجاب وأن رفعه يمدح به (الحاكم) ونصبه بما يمنع وصول المظالم اليه أو تقديم المشورة يذم به ويهجى ، من هنا كان تحفظ الجاحظ وكثير من كتاب الفكر السياسى الاسلامى على تلك الظاهرة ٠

انظر في ذلك :

الجاحظ ، رسالة في الحجاب والنهى عنه ، ضمن رسائل الجاحظ ، تحقيق وجمع : د٠ عبد السلام هارون ، القاهرة ٠ مكتبة الخانجى ، ١٩٦٥ ، جـ٢ صص ٣٠ ـ ٨٥ ٠

ابن خلدون ، المقدمة ، القاهرة : المطبعة الاميرية ببولاق ، ط ٣ ، ١٣٢٠هـ وقد افرد فصلا حول « الحجاب وكيف يقع في الدول ، وانه يعظم عند الهرم »٠ صص ٢٧٦ ـ ٢٧٧ ٠

ويؤكد ابن الجوزى هذه الحقيقة التى تربط بين شدة الحجاب والظلم مؤكدا انه « ينبغى أن يسهل السلطان الاذن للعوام وأن يقعد لهم في وقت ، فان علم النواب بذلك يكفيهم عن ظلم العوام ، وشدة الحجاب توجب انبساط النواب في الرعية فيكون منها الخلل وسبب الدعاء ٠٠٠ » ٠

انظر :

ابن الجوزى ، الشفاء ٠٠٠ ، مرجع سابق ٠ ص ٦٣ ٠

(٥٤) انظر في التأسيس الشرعى لفكرة النيابة وحكمها :

الشاطبى ، الموافقات ٠٠ ، مرجع سابق ، جـ٢ ، صص ٢٢٧ ـ ٢٤٠ ٠

انظر في فكرة النيابة والنقابة كمؤسسة نظامية سياسية :

الماوردى ، الاحكام السلطانية ٠٠ ، مرجع سابق ، صص ٩٦ ـ ٩٩ ٠

أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب ، السيرة النبوية ، القاهـرة : البابى الحلبى ، ١٩٣٦ ، جـ٢ ، ص ٣١١ ٠

أحمد عبد المنعم البهى ، حقوق الامة على الحاكم ، المجلة المصرية للعلوم السياسية ، القاهرة : الجمعية المصرية للعلوم السياسية ، العدد (٤٥) ، ديسمبر ١٩٦٤م ، ص ٣٣ ومابعدها ٠

محمد يوسف الفاروقى ، العرافة والنقابة مؤسستان اجتماعيتان مهمتان في العهد النبوى ، تعريب : سردار رشيد حسين ، مجلة الدراسات الاسـلامية باكستان : أسلام آباد ، المجلد (١٧) ، العدد (١) ، مارس ـ ابريل ، ١٩٨٢م صص ٧٨ ـ ٨٧ ٠

ومن الجدير بالذكر أن النيابة لها حدود في الرؤية الاسلامية يجب مراعاتها سواء في نقل رأى من يمثلهم وحدود الولاية عليهم وهو أمر يجب أن يؤخذ في الحسـبان ٠

انظر في الارتباط بين النقابة ومجلس الشورى :

تقى الدين النبهانى ، نظام الحكم في الاسلام ، القدس : من منشورات حزب التحرير ، بيروت : دار الكشاف ـ مطابع دار السياسة ، ١٩٥٣ ، صص ١٨ ـ ٢٠ ٠

انظر في نقد فكرة النيابة في مفهومها الغربى :

د٠ محمد طه بدوى ، الحياة السياسـية في مفاهيمنا الثورية ، المجلة المصرية للعلوم السياسية ، القاهرة : الجمعية المصرية للعلوم السياسية ، عدد (٢٨) ، يوليو ١٩٦٣ ، صص ٣١٠ ـ ٣١٥ ٠

د٠ محمود الخالدى ، نقض النظام الديمقراطى ، بيروت : دار الجليل ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م ، صص ٤٨ ـ ٥٧ ٠

هارولد لاسكى ، محنة الديمقراطية ، سلسلة اخترنا لك ، عدد (٦٥) القاهرة : مطبعة شركة الاعلانات الشرقية ، د٠ت ، ص ٩٧ ، ١١٦ ، ١٦١ ٠

د٠ عصمت سيف الدولة ، النظام النيابى ومشكلة الديمقراطية ، القاهرة : القاهرة للثقافة العربية ، ١٩٧٦ ، صص ٢٤٨ ـ ٢٦٨ ٠

انظر في عرض فكرة النيابة في الفكر الغربى وما يرد عليها من تحفظات ومايؤيدهـا :

د· عبد الحميد اسماعيل الانصارى ، الشورى ··· ، مرجع سابق ، صص ٣٤٤ _ ٣٦٥ ·

(٥٥) انظر في مفهوم الاحزاب السياسية وتصنيفاتها :

د· محمود خيرى عيسى ، د· بطرس بطرس غالى ، المدخل في علم السياسه القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ط٥ ، صص ٢٦٨ _ ٢٨٢ ·

د· محمود خيرى عيسى ، النظم السياسية المقارنة ، القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٦٣ ، صص ٥٢ _ ٧٧ ·

موريس ديفرجيه ، الاحزاب السياسية ، نقلة الى العربية : علي مقلد وعبد المحسن سعد ، بيروت : دار النهار للنشر ، ط٣ ، ١٩٨٠ ، صص ٢ _ ٦ ص ٣٦ ، ص ١٠٩ ومواضع اخرى متفرقة ·

ويثير ديفرجية الى قضية هامة حينما يؤكد في مقدمة كتابه « ان الاحزاب تحاط عن عمد بالغموض » ص ٤ ·

انظر في مختلف التوجهات ، حول الظاهرة الحزبية :

المباركفورى ، مرجع سابق ، صص ٨٣ _ ٩٣ ·

د· فاروق عبد اسلام ، الاسلام والاحزاب السياسية ، القاهرة : مكتبة قليوب للطباعة والنشر ، ١٩٧٨ ، صص ٢٥ _ ٣١ ، ص ١٢٩ ومابعدها ·

انظر في عرض موفق للظاهرة الحزبية وموقف الاسلام منها :

مصطفى الطحان ، مرجع سابق ، ص ١١٩ ومابعدها ·

(٥٦) خالد اسحاق ، الاحزاب السياسية ونمط القيادة في الدولة الاسلامية

المسلم المعاصر السنة (١١) العدد (٤٤) ، شوال _ ذو الحجة ١٤٠٥هـ يوليو _ سبتمبر ١٩٨٥ ، صص ١١ _ ٤٦ ·

(٥٧) انظر في هذه المعانى : المعاجم اللغوية السابقة ·

(٥٨) هذه الدلالات لمفهوم « النصح » هو ما دعى ابن الاثير ان يؤكد أن « ··· النصيحة كلمة يعبر بها عن جملة هى ارادة الخير للمنصوح له وليس يمكن أن يعبر عن هذا المعنى بكلمة واحدة تجمع معناها غيرها » ·

انظر ابن الاثير ، النهاية في غريب الحديث ، مصر ، المطبعة العثمانية ، ١٣١١ ، جـ٤ ، ص ١٣٨ ·

(٥٩) عن تميم الدارى أن النبى(ص) قال «الدين النصيحة، قلنا لمن : قال لله ولكتابه ولرسوله ولائمة المسلمين وعامتهم » رواه مسلم (انظر في شرح الحديث : النووى ، صحيح مسلم بشرح النووى ، مرجع سابق ، جـ٢ ، صص

٣٦ — ٣٨ ٠

(٦٠) المرجع السابق ، صص ٣٩ — ٤١ ٠

(٦١) انظر في هذه المعانى :

ابن رجب الحنبلى ، الفرق بين النصيحة ، والتعيير ، تحقيق : نجم عبد الرحمن خلف ، القاهرة : المكتبة القيمة ، د٠ت ، صص ٢٩ — ٤١ ٠

جلال الدين العمرى ، مرجع سابق ، صص ١٨٥ — ١٨٧ ٠

عبد المنعم حسن الادفوى ، النصيحة لله ، مجلة منبر الاسلام ، القاهرة السنة ٢٩ ، محرم ، ١٣٩١هـ ، صص ٧٨ — ٧٩ ٠

عبد المتعال الصعيدى ، السياسة الاسلامية في عهد الخلفاء الراشدين القاهرة : دار الفكر العربى ، ١٩٦١ ، ص ١٨٠ ومابعدها ٠

محمد احمد جاد المولى ، الخلق الكامل ، القاهرة : المطبعة العثمانية المصرية ، ١٩٣٦ ، جـ٣ ، صص ٥٢ — ٥٤ ٠

عدنان النحوى ، ملامح الشورى في الدعوة الاسلامية ، السعودية : الدمام : دار الاصلاح ، ١٩٨٢ ، صص ٦٧ — ١٠٠ ٠ وهو فصل قيم يجب مطالعته اذا ما أريد تأصيل مفهوم النصيحة لغة وقرآنا وسنة وشروطا نظامية يجب أن تحدد حركتها ومقصدها ٠

قارن بذلك مفهوم المعارضة ودلالاته على التصور الاسلامى للنصح :

د٠ حامد ربيع ، سلوك المالك، مرجع سابق ، جـ١ ، صص ٢٠٧ — ٢٠٨ ٠

د٠ نيفين عبد الخالق ، المعارضة في الفكر السياسى ٠٠ ، مرجع سابق ص ٣ ومابعدها ٠

قارن أيضا مفهوم المعارضة كما يعرفه الفكر الغربى القانونى والسياسى :

أندريه هوريو ، القانون الدستورى والمؤسسات السياسية ، ترجمة : على مقلد وآخرين ، بيروت : الاهلية للنشر والتوزيع ، ١٩٧٤ ، جـ١ ، صص ٤٨ — ٤٩ ٠

مورثون أ٠ كابلان ، المعارضة والدولة في السلم والحرب ، تعريب : سامى عادل ، بيروت : منشورات دار الافاق الجديدة ، د٠ت ، مواضع متفرقة ٠

(٦٢) النور / ١٩ ٠

ولا شك أن النصح من المفاهيم الاساسية التى تشكل أحد عناصر منظومة المفاهيم الاسلامية بصفة عامة والسياسية منها بصفة خاصة ، ويرتبط بها

مفاهيم مثل محاسبة النفس والغير ، وكذلك مفاهيم الرقابة لله في كل حركات الانســـان ٠

وقد يختلط هذا المفهوم بالغيبة وهو في حقيقته خارج عن حدها بل هو أمر واجب على كل مسلم فيما يعلم ويعرف ٠

انظـــر في ذلك :

ابن تيمية ، الغيبة ومعها رسالة «رفع الريبة عما يجوز ولايجوز من الغيبة» للامام الشوكانى ، تحقيق : محمود امام منصور ، القاهرة : مكتبة الصحابة بطنطا ، ١٩٤٠٦هـ ٠

انظر في رسالة ابن تيمية : شروط اظهار عيوب شخص بعينه : ص‌ص ٢٤ _ ٣١ ٠

انظر في رسالة الامام الشوكانى : الصور الجائزة من الغيبة والتعقيب عليها ، ص‌ص ٣٦ _ ٥٤ ٠

انظـر أيضا :

النووى ، رياض الصالحين ٠٠ ، مرجع سابق ، ص‌ص ٢٢٦ _ ٢٢٧ ٠

(باب بيان ما يباح من الغيبة) ٠

(٦٣) قرب الى هذه الرؤية :

مصطفى الطحان ، مرجع سابق ، ص ص ١١ _ ٤٥ ٠

انظر في ذلك رؤية الحركة الاسلامية في السودان للتحـالف مع نظـام نميرى والمشاركة مع السلطة :

د٠ المكاشفى طه الكباشى ، تطبيق الشريعة الاسلامية في السودان بين الحقيقة والاثارة ، القاهرة : الزهـراء للاعلام العـربى ، ١٩٨٦ ، ص ص ٦٧ _ ٦٨ ٠

وقد أشار فيه الى أن المشاركة تمت على أساس حرية العمل الاسلامى وانطلاقه وأدت الى كشف مفاسد النظـام من الداخل وتجميـد تنظيمـاته المختلفة وشل حركتها واظهار العدل ورفع الجور ما أمكن ، فالمشاركة من هذه الناحية لا تخالف الشرع وقد شارك نبى الله يوسف عليه السلام في نظام حكم فرعون اظهارا للعدل ورفعا للجور ٠

« قال اجعلنى عى خزائن الارض انى حفيظ عليم » (يوسف / ٥٥) ٠

وخرج الفقهاء من هذه الآية جواز الولاية في القضاء والاموال وغيرها من قبل الظالم ٠

ونقل نص الماوردى « ·· واختلف لأجل ذلك في جواز الولاية من قبل الظالم ، فذهب قوم الى جوازها اذا عمل بالحق فيما تولاه لأن يوسف عليه السلام تولى من قبل فرعون ليكون بعد له دافعا لجوره ·· » ·

وقد أشار الى نفس الرأى : محمد حسين فضل الله ، الحوار في القرآن ، مرجع سابق ، ص ص٣٢٠ _ ٣٢١ ·

فاستنبط من قصة النبى يوسف عليه السلام أحكاما خاصة بالدخول في السلطة _ رغم عدم شرعيتها _ دخول حاكم لا دخول خضوع ·

ولا شك أن الامر يرتبط ارتباطا ضروريا بفقه الواقع والحال حتى يستقى لها حكما ، خاصة أن السلطة قد تلجأ لشخص ما أو توجه بعينة في محاولة لاضفاء الشرعية على نظامها ، دون تمكن من وى السلطة أن يقيم الحق وسياسة العدل ·

(٦٤) أنظر في مجمل هذه الفكرة التى تميز التأسيس الالهى للحقوق والواجبات عن التأسيس الوضعى :

د· محمد فتحى عثمان ، حقوق الانسان بين الشريعة الاسلامية والفكر القانونى الغربى ، بيروت دار الشروق ، ١٩٨٢ ، ص ١٦ ومابعدها ·

د· أحمد حمد ، الضمانات الفردية في الشريعة الاسلامية ، الكويت : دار القلم ، ١٤٠١هـ _ ١٩٨١م ، ص ٨٥ ومابعدها ، صص ١١٨ _ ١١٩ ·

د· محمد عمارة ، الاسلام وحقوق الانسان : ضرورات ·· لا حقوق ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت : المجلس الوطنى للثقافة ، مايو ١٩٨٥ ، ص ص ١٣٩ _ ١٤٠ ·

د· على جريشة ، حرمات لا حقوق . حقوق الانسان في ظل الاسلام « دراسة مقارنة » القاهرة : دار الاعتصام ، ١٩٨٧ ، ص ٢٥ وما بعدها ·

(٦٥) أنظر : د· محسن عبد الحميد ، أزمة المثقفين تجاه الاسلام ، القاهرة : دار الصحوة ، ١٩٨٤ ، ص ص ٤٩ _ ١٠٢ ·

د· محسن عبد الحميد ، المذهبية الاسلامية والتغيير الحضارى ، كتاب الأمة ، العدد (٦) قطر : رئاسة الشئون الدينية ، جمادى الآخرة ١٤٠٤هـ ، ص ص ١٣٩ _١٤٨ ·

قارن : د· عبد الله العروى ، أزمة المثقفين العرب : تقليدية ·· أم تاريخانية ؟ ترجمة : ذوقان قرقوط ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٨ ، ص ١٥٢ وما بعدها ·

د· حامد ربيع ، الثقافة العربية ، القاهرة : دار الموقف العربى ، ١٩٨٣

ص ص ١٣٧ ـ ١٨٠ ٠

أنظر أيضا : المحور الخاص الذى نشرته مجلة المنار حول اشكاليات العلاقة بين المثقف والسلطة ٠

وبصفة خاصة :

حمزة مصطفى ، المثقف والسلطة ، مجلة المنار ، العدد (٢٩) ، مايو ١٩٨٧ ، ص ص ١٠٠ ـ ١٠٧ ٠

د٠ عاطف العقلة عقيبات ، أزمة المثقفين العرب : دراسة تحليلية ، المرجع السابق ، ص ص ١٠٨ ـ ١١٦ ٠

د٠ صادق الاسود ، المثقف وصنع القرار السياسى ، المرجع السابق ، ص ص ١١٧ ـ ١٢٢ ٠

د٠ الحبيب الجنحانى ، المفكر والسلطة في التراث العربى الاسلامى . المرجع السابق ، ص ص ١٢٣ ـ ١٣٢ ٠

(٦٦) أنظر في تفاصيل ذلك : سيف الدين عبد الفتاح ، الجانب السياسى ٠٠ مرجع سابق ص ص ٣٨٣ ـ ٣٨٥ ٠

(٦٧) أشار الاستاذ طارق البشرى الى هذه القضية مرارا في كثير من مقالاته وندواته طارق البشرى ، هل غابت الشريعة بعد عهد الراشدين ؟ ، الشعب ١٩٨٧/٧/٧ ٠

أنظر أيضا :

Ali E. Hillal, «Official Islam and Political Legitimation in the Arab Countries», in, The Islamic Impulse, Optic, PP. 135 — 136.

(٦٨) أنظر في وظيفة المسجد كمؤسسة سياسية :

د٠ مصطفى كمال وصفى ، مصنفة النظم الاسلامية ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٧ ، ص ص ٦٥ ـ ٦٩ ٠

د٠ مصطفى كمال وصفى ، النظام الدستورى في الاسلام ، مرجع سابق ص ص ٦٩ ـ ٧٠ ٠

نجيب الكيلانى ، الطريق الى اتحاد اسلامى ، مرجع سابق ، ص ص ١٠٧ ـ ١٠٨ ٠

د٠ على عبد الحليم محمود ، المسجد وأثره في المجتمع الاسلامى ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٦ ، ص ص ٣٢ ـ ٣٩ ، ص ٧١ وما بعدها ٠

(٦٩) أنظر في تطوير مؤسسة ديوان المظالم ودورها في رقابة السلطة :

تقى الدين البنهانى ، نظام الحكم في الاسلام ، القدس : منشورات حزب التحرير ، ١٩٥٣ ، ص ص ٩٠ ـ ٩٦ ٠

د٠ محمود الخالدى ، معالم الخلافة في الفكر الاسلامى ، بيروت : دار الجيل ، ١٩٨٤ ، ص ٣٦٦ وما بعدها ٠

أنظر في مجمل الاجتهادات النظامية ، محاولات صياغة دساتير اسلامية :

د٠ على جريشة ، اعلان دستورى اسلامى ، المنصورة : الوفاء للطباعة ، ١٩٨٥م ٠

د٠ أحمد حمد ، نحو دستور موحد للأمة الاسلامية ، القاهرة : مكتبة الملك فيصل ، ١٩٨٧ ٠

الدستور الاسلامى لجمهورية ايران الاسلامية ، طهران : مؤسسة الشهيد ، ١٩٧٩م ٠

أبو الأعلى المودودى ، تدوين الدستور الاسلامى ، مرجع سابق ٠

(٧٠) أنظر : الابحاث المختلفة في « ندوة أزمة الديمقراطية في الوطن العربى ٠٠٠ » قبرص : ليماسول ، ٢٦ نوفمبر ـ ١ ديسمبر ، ١٩٨٣ ٠

وقد تعرضت مجموعة من أبحاث هذه الندوة لقضية المشاركة لكن أيا منها لم يتناول مفهوم الديمقراطية أو مفهوم المشاركة الغربى بالنقد والتحليل ، ولذلك جاءت هذه الابحاث ـ على ما تقدمه من وصف صحيح لحد كبير لأزمة المشاركة أو الديمقراطية في النظم العربية ـ الا انها قصرت عن تفسير أزمة المشاركة في أهم أبعادها المتمثل في التأسيس الوضعى لها ٠

(٧١) مالك بن نبى ، مشكلة الافكار ٠٠ ، مرجع سابق ، ص ص ١٣٥ ـ ١٤٠ ، ٢٠٠ ـ ٢١٧ ٠

(٧٢) أنظر في الاشارة الى بعض هذه الازمات تلك الدراسة القيمة :

D. Ali E. Hillal Dessouki, Political Science in Arab Countries : Problems and Prospects», Presentation Submitted to the 50th Annual meeting of Canadian Political Science Association University of Western Ontario, May, 28 — 31, 1978.

(٧٣) انظر وقارن محاولات لتقديم علم سياسى قومى في مظهره لكنه ينتمى الى دائرة التغريب في جوهره :

د٠ على الدين هلال ، نحو علم سياسة قومى ، سـيمنار قسـم العلوم السـياسية ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٢م - ١٩٨٣م ٠

د٠ على الدين هلال ، « علم السياسة بين العـالمية والخصوصـية » ، سيمنار قسم العلوم السياسية ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعه القاهرة ، ١٩٨٥م - ١٩٨٦م ٠

(٧٤) من الطريف حقا أن معظم كتاب الغرب المختصين بمنطقة الشرق الاوسط ، يصدرون كتبهم بفصل أو مقدمة عن الاسلام ، وبغض النظر عن الأخطاء التى ترتكب في مثل هذه الكتابات فان المرء ليحار حقيقة اذ لا يجد ذلك في كتابات بأقلام عربية ومسلمة تحاول تحليل تلك المجتمعات العربية الاسلامية ٠

***

قائمـة المراجـع

أولا : المراجـع العربيـة

* **القـرآن الكريم .**

* **المخطوطـــات :**

١ ـ محمد بن محمد الأسدى ، كتاب التيسير والاعتبار والتحرير والاختيار ، مخطوط ، سوهاج : مكتبة رفاعة الطهطاوى ، رقم ٣١٩/تاريخ .

٢ ـ ــــــــــــ ، التيسير والاعتبار والتحرير والاختيـــار ، مخطوط ، القاهرة : دار الكتب القومية ، تحت رقم ٧٧/اجتماع تيمور .

٣ ـ ــــــــــــ ، محمد بن (حجازى) المراغى المالكى الجرجاوى ، عقود الدرر الجيد في نظم أسماء ذوى التجديد ، مخطوط ، القاهرة : دار الكتب المصرية ، تحت رقم ١٥٥٥/تاريخ ، ميكروفيلم ١٥٠١٢ .

٤ ـ ــــــــــــ ، بغية المقتدين ومنحة المجدين على تحفة المتدين في أسماء المجددين للسيوطى ، مخطوط ، القاهرة : دار الكتب المصرية ، تحت رقم ١٩٨٧/تاريخ ، ميكروفيلم ١٠٦٤٧ .

* **الكتب العربيـة المترجمة :**

٥ ـ د. ابراهيم ابراهيم هلال (تحقيق وتقديم) ، الاسلام وأصول الحكم : عند الامام على (ر) : دراسة وتحليل لكتابه (ر) الى الاشتر النخعى حينما ولاه مصر ، القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٩ .

٦ ـ د٠ ابراهيم أنيس ، دلالة الالفاظ . القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية . ١٩٧٩م ٠

٧ ـ ابراهيم بن على الوزير ، على مشارف القرن الخامس عشر الهجرى ، بيروت : دار الشروق ، ط ٣ ، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م ٠

٨ ـ د٠ ابراهيم سعد الدين وآخرون ، صور المستقبل العربى ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، جامعة الامم المتحدة : مشروع المستقبلات العربية البديلة ، يناير ١٩٨٢م ٠

٩ ـ ابراهيم محمد زين ، السلطة في فكر المسلمين ، الخرطوم : الدار السودانية للكتب ، ١٩٨٣ ٠

١٠ ـ ابن باديس ، آثار ابن باديس ، أعداد وتصنيف : عمار الطالبى الجزائر : دار اليقظة العربية بالاشتراك مع دار الشركة الجزائرية ١٩٦٨م ٠

١١ ـ ابن تيمية ، الفرقان بن الحق والباطل ، القاهرة : دار الطباعة المحمدية ، ١٣٩٨هـ ٠

١٢ ـ ــــــــ ، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم ، القاهرة : دار الحديث ، ١٩٨٣ ٠

١٣ ـ ــــــــ ، الايمان ، القاهرة : دار عمر بن الخطاب ، د٠ت ٠

١٤ ـ ــــــــ ، السياسة الشرعية في اصلاح الراعى والرعية ، القاهرة : دار الشعب ، د٠ت ٠

١٥ ـ ــــــــ ، الحسبة ومسئولية الحكومة الاسلامية ، تحقيق : صلاح عزام ، القاهرة : دار الشعب ، ١٩٧٦ ٠

١٦ - ـــــــــ ، « الغيبة » ومعها رسالة رفع الريبة عما يجوز ولا يجوز من الغيبة للامام الشوكانى ، تحقيق · محمود امام منصور ، القاهرة : مكتبة الصحابة بطنطا ، ١٤٠٦هـ ·

١٧ - ـــــــــ ، التوبة ، القاهرة : مكتبة التراث الاسلامى ، د·ت ·

١٨ - ـــــــــ ، الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، القاهرة : المكتبة القيمة ، ١٩٧٨ ·

١٩ - ـــــــــ ، فتوى شيخ الاسلام في حكم من بدل شرائع الاسلام ، القاهرة : دار نافع ، د·ت ·

٢٠ - ابن الجوزى ، سيرة عمر بن عبد العزيز ، تحقيق : محب الدين الخطيب ، القاهرة : مطبعة المؤيد ، ١٣٣١هـ ·

٢١ - ـــــــــ ، تلبيس ابليس ، صححه : ادارة المطبعة المنيرية ، القاهرة : مكتبة المتنبى ، د·ت ·

٢٢ - ـــــــــ ، الشفاء في مواعظ الخلفاء ، تحقيق : د· فؤاد عبد المنعم ، الاسكندرية : دار الدعوة ، ط ٣ ، ١٤٠٥هـ ·

٢٣ - ابن حجر العسقلانى ، فتح البارى بشرح صحيح البخارى ، القاهرة · دار الفكر ، د·ت ·

٢٤ - ابن حجر الهيثمى ، فتح المبين لشرح الاربعين ، مصر ، المطبعة العامرة ، د·ت ·

٢٥ - ـــــــــ ، الاعلام بقواطع الاسلام ، القاهرة : مطابع دار الشعب ، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م ·

٢٦ - ابن حزم الاندلسى ، مداواة النفوس وتهذيب الاخلاق ··· ، تحقيق : أبو حذيفة ابراهيم بن محمد ، طنطا : مكتبة الصحابة · ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م ·

٢٧ - ابن حمدون ، التذكرة الحمدونية ، تحقيق : د· احسان عباس ، بيروت : معهد الانماء العربى ، ١٩٨٣ ·

٢٨ ـ ابن خليفة عليوى ، جامع النقول في أسباب النزول وشرح آياتها ، الرياض : مطابع الاشعاع ، ١٤٠٤هـ ٠

٢٩ ـ ابن خلدون ، المقدمة ، القاهرة : المطبعة الاميرية ببولاق ، ط ٣ ، ١٣٢٠هـ ٠

٣٠ ـ ابن رجب الحنبلى ، جامع البيان : شرح حديث « ما ذئبان جائعان » ، القاهرة : مكتبة الفرقان ، د٠ت ٠

٣١ ـ ــــــــــ ، فضل علم السلف على الخلف ، تصحيح وتعليق : محمد منير الدمشقى ، د٠م٠ن : دار الفاروق ، د٠ت ٠

٣٢ ـ ــــــــــ ، مكفرات الذنوب ودرجات الثواب ودعوات الخير ، القاهرة : مكتبة التراث الاسلامى ، ١٩٨٢ ٠

٣٣ ـ ــــــــــ ، نور الاقتباس في مشكاة وصية النبى (ص) لابن عباس (ر) ، تعليق : عز الدين البدوى النجار ، جدة : دار المدنى للطباعة والنشر ، ١٩٨٠ ٠

٣٤ ـ ــــــــــ ، ورثة الانبياء ، (شرح حديث أبى الدرداء) ، تحقيق : اشرف بن عبد المقصود ، القاهرة : مكتبة التراث الاسلامى ، ١٩٨٧ ٠

٣٥ ـ ــــــــــ ، كشف الكربة في وصف حال اهل الغربة ، تحقيق : محمد أحمد عبد العزيز ، القاهرة : المكتبة القيمة ، ١٩٨٢ ٠

٣٦ ـ ــــــــــ ، الفرق بين النصيحة والتعيير ، تحقيق : نجم عبد الرحمن خلف ، القاهرة المكتبة القيمة ، د٠ت ٠

٣٧ ـ ــــــــــ ، جامع العلوم والحكم ، القاهرة : مصطفى البابى الحلبى ط٥ ، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م ٠

٣٨ ـ ابن القيم الجوزية ، اغاثة اللهفان من مصايد الشيطان ، تحقيق : محمد حامد الفقى ، دار العدل ، ١٣٥٨هـ ـ ١٩٣٩م ٠

٣٩ ـ ــــــــــ ، اعلام الموقعين عن رب العالمين ، القاهرة : ادارة الطباعة المنيرية ، ١٩٧٩ ٠

٤٠ ـ ــــــــــ ، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ، القاهرة : مطبعة

السنة المحمدية ، ١٩٥٣ ·

٤١ ـ ـــــــــــ ، احكام أهل الذمة ، تحقيق وتعليق : د· صبحى الصالح بيروت : دار العلم للملايين ،ط٢ ، ١٩٨٣ ·

٤٢ ـ أبو اسحاق الشاطبى ، الموافقاقت في صول الشريعة ، القاهرة : دار الفكر العربى ، د·ت ·

٤٣ ـ ـــــــــــ ، الاعتصام ، تحقيق : محمد رشيد رضا ، اقاهرة : دار التراث العربى ، د·ت ·

٤٤ ـ أبو الاعلى المودودى ، المبادىء الاساسية لفهم القرآن ، القاهرة : دار التراث العربى ، د·ت ·

٤٥ ـ ـــــــــــ ، فرعون في القرآن ، ترجمة وتعريبب : أحمـد ادريس القاهرة : المختار الاسلامى ، ١٩٥٨ ·

٤٦ ـ ـــــــــــ ، الامة الاسلامية وقضية القومية ، اعداد : د· سمير عبد الحميد ابرهيم ، القاهرة : دار الانصار ، ١٩٦٧ ·

٤٧ ـ ـــــــــــ ، حقوق أهل الذمة في الدولة الاسلامية ، الاتحاد الاسلامى العالمى للمنظمات الطلابية ، بيروت : دار القرآن الكريم ، ١٩٨٤ ·

٤٨ ـ ـــــــــــ ، موجز تاريخ تجديد الدين واحيائه ـ واقع المسلمين وسبيلالنهوض بهم ، نقلة الى العرببة : محمد كاظم سباق ، بيروت · مؤسسة الرسالة ، ط٥ ، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م ·

٤٩ ـ ـــــــــــ ، نظرية الاسلام وهديه القاهرة : دار الفكر ، ١٩٦٩ ·

٥٠ ـ أبو بكر الآجرى ، أخلاق العلماء ، القاهرة : دار الدعوة ، د·ت ·

٥١ ـ أبو بكر احمد بن عمر الشيبانى ، المعروف بالخصاف ، كتاب أدب القاضى وشرح أبو بكر بن عى بن الرازى المعروف بالحصاص ، تحقيق فرحات زيادة ، القاهرة : قسم النشر بالجامعة الامريكية ، ١٩٧٨ ·

٥٢ ـ أبو بكر البغدادى ، كتاب الفقيه والمتفقه ، تصحيح وتعيق : الشـيخ اسماعيل ، د·م·ن : مكتبة انس بن مالك ، ١٤٠٠هـ ·

٥٣ ـ أبو بكر الطرطوسي ، سراج الملوك ، القاهرة : المطبعة الازهرية المصرية ١٣١٩هـ ـ ١٩٠١م ٠

٥٤ ـ أبو حامد الغزالي ، الحلال والحرام تحقيق : محمد مصطفى ابو العلا القاهرة : مكتبة الجندي الحديثة ، ١٩٧٤ ٠

٥٥ ـ أبو حامد الغزالي ، الكشف والتبيين في غرور الخلق أجمعين ، على هامش تبين المغترين ، القاهرة : مطبعة احياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي ، د٠ت ٠

٥٦ ـ ــــــــــ ، الاقتصاد في الاعتقاد ، القاهرة : مصطفى البابي الحلبي ط لاخيرة ، د٠ت ٠

٥٧ ـ ــــــــــ ، التوبة الى الله ومكفرات الذنوب ، تحقيق : عبد اللطيف عاشور ، القاهرة : مكتبة القرآن ، ١٩٨٦ ٠

٥٨ ـ ــــــــــ ، التبر المسبوك في نصيحة الملوك ، تحقيق الشيخ مصطفى أبو العلا ، القاهرة ، البابي الحلبي ط٣ ، ١٩٧٣ ٠

٥٩ ـ أبو الحسن الماوردي ، الاحكام السلطانية والولايات الدينية ، القاهرة : مصطفى البابي الحلبي ، ط٣ ، ١٩٧٣ ٠

٦٠ ـ ــــــــــ ، التحفة الملوكية في الآداب السياسية (منسوبة للماوردي) تحقيق : د٠ فؤاد عبد المنعم ، الاسكندرية : مؤسسة شباب الجامعة ١٩٧٧ ٠

٦١ ـ أبو الحسن الندوي ، رجال الفكر والدعوة في الاسلام ، الكويت : دار العلم ، ط ٤ ، د٠ت ٠

٦٢ ـ أبو الحسن النيسابوري ، أسباب النزول ، القاهرة : مصطفى البابي الحلبي ، ط٢ ، ١٩٦٨ ٠

٦٣ ـ أبو الحسن مسلم بن الحجاج النيسابوري ، صحيح مسلم ، القاهرة : عيسى البابي الحلبي ، د٠ت ٠

٦٤ ـ أبو سليمان الخطابي ، العزلة ، القاهرة : المطبعة السلفية ، ط٢ ، ١٣٩٩

٦٥ ـ أبو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري ، صحيح البخاري ، الاسكندرية. دار الفتح الاسلامي ، د٠ت ٠

٦٦ ـ أبو الفدا اسماعيل بن كثير ، البداية والنهاية ، القاهرة : مطبعة السعادة ١٣٥١هـ ـ ١٣٥٨م ٠

٦٧ - ـــــــــــ ، تفسير القرآن العظيم ، تحقيق محمد ابراهيم وآخرون
القاهرة : دار الشعب ، د٠ت ٠

٦٨ - ابو الفضل بن الاعرج ، تحرير السلوك في تدبير الملوك ، تحقيق :
د٠ فؤاد عبد المنعم أحمد ، الاسكندرية : مؤسسة شباب الجامعه
١٩٨٢ ٠

٦٩ - ابو القاسم بن رضوان المالقى ، الشهب اللامعة في السياسة النافعه
تحقيق : د٠ على سامى النشار ، الدار البيضاء ، دار الثقافة ، ١٩٨٤ ٠

٧٠ - أبو القاسم على بن بليان المقدسى ، المقاصد السنية في الاحاديث الاليهة
تحقيق : محى الدين مستو ، د٠ محمد العبد الخطراوى بيروت :
مؤسسة علوم القرآن ، ١٩٨٣ ٠

٧١ - ابو محمد بن عبد الله الطليوس ، التنبيه على الاسباب التى أوجبت
الاختلاف بين المسلمين في آرائهم ومذاهبهم واعتقاداتهم ، تحقيق :
د٠ احمد حسن كحيل ، د٠ حمزة عبد الله النشرتى ، القاهرة : دار
الاعتصام ، ١٩٧٨ ٠

٧٢ - ابو محمد عبد الله بن الحكم ، سيرة عمر بن عبد العزيز ، تحقيق : أحمد
عبيد ، بيروت : دار العلم للملايين ، ط٥ ، ١٩٦٧ ٠

٧٣ - د٠ ابو الفتوح ابو المعاطى ، حتمية الحل الاسلامى : تأملات في النظام
السياسى ، القاهرة : مطبعة الجبلاوى ، ١٩٧٧ ٠

٧٤ - ابو المعالى الجوينى ، غياث الامم في التياث الظلم ، تحقيق : د٠ فؤاد
عبد المنعم ، د٠ مصطفى حلمى ، الاسكندرية : دار الدعوة ، ١٩٧٩ ٠

٧٥ - أبو يعقوب الورجلانى ، العدل والانصاف في معرفة أصول الاختلاف
سلطنة عمان : وزارة التراث القومى والثقافة ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م ٠

٧٦ - ابو يوسف يعقوب بن ابراهيم ، كتاب الخراج ، القاهرة : المطبعة
السلفية ، ط٢ ، ١٣٥٢هـ ٠

٧٧ - ابو يعلى بن الفراء ، الاحكام السلطانية ، تحقيق : محمد حامد الفقى
القاهرة : مطبعة الحلبى ، ١٩٦٦ ٠

٧٨ ــ ـــــــــــ ، كتاب الامانة ، ضمن المعتمد في أصول الدين ، في : نصوص في الفكر السياسى الاسلامى : الامامة عند السنة ، تحقيق : يوسف أبيش ، بيروت : دار الطليعة ، ١٩٦٦ ·

٧٩ ــ أحمد بن ابراهيم بن محمد الدمشقى ، (ابن النحاس) . الموازين (مختصر تنبيه الغافلين) في أصول الامر بالمعروف والنهى عن المنكر تحقيق : رجائى محمد المصرى ، القاهرة : المطبعة السلفية ، ١٤٠٣م ·

٨٠ ــ أحمد بن حنبل ، مسند الامام أحمد ، بيروت : المكتبة الاسلامية ، د·ت ·

٨١ ــ د· أحمد حمد ، الاجماع بين النظرية والتطبيق ، الكويت : دار القلم ١٩٨٢ · ·

٨٢ ــ ـــــــــــ ، الجانب السياسى في حياة الرسول (ص) ، الكويت · دار القلم ، ١٩٨٢ ·

٨٣ ــ ـــــــــــ ، الضمانات الفردية في الشريعة الاسلامية ، الكويت . دار القلم ، ١٩٨١ ·

٨٤ ــ ـــــــــــ ، نحو دستور موحد للامة الاسلامية ، القاهرة . مكتبة فيصل الاسلامية ، ١٩٨٧ ·

٨٥ ــ أحمد حنبلى ، الانسان العقائدى ، القاهرة : دار الثقافة العربية ، مايو ١٩٦٣ ·

٨٦ ــ أحمد محمد شاكر ، الشرع واللغة ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٤١ ·

٨٧ ــ ـــــــــــ ، الكتاب والسنة يجب أن يكونا مصدر القوانين في مصر القاهرة : دار الكتب السلفية ، ١٩٨٦ ·

٨٨ ــ أحمد الشرباصى ، خامس الراشدين عمر بن عبد العزيز ، القاهرة · دار الشعب ، ١٩٥٩ ·

٨٩ ــ أحمد عبد الله القلقشندى ، مآثر الانافة في معالم الخلافة ، تحقيق : عبد الستار أحمد ، الكويت : وزارة الارشاد والانباء ، ١٩٦٤ ·

٩٠ ــ أحمد عسه ، معجزة فوق الرمال . بيروت : المطابع الاهلية اللبنانية ١٩٦٥ ·

٩١ - د· أحمد كمال أبو المجد ، حوار لا مواجهة : دراسات حول الاسلام والعصر ، الكويت : كتاب العربى العدد (٧) ، ١٥ ابريل ١٩٨٥ ·

٩٢ - احمد فريد (اعداد وتقديم) ، بحث في العذر بالجهل والرد على بدعة التكفير د·م·ن ، د·ت ·

٩٣ - د· أحمد محمود صبحى ، نظرية الامامة لدى الشيعة الاثنى عشرية القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٩ ·

٩٤ - ادمون رباط وآخرون ، المسيحيون العرب : دراسات ومناقشات ، بيروت. مؤسسة الابحاث العربية ، ١٩٨١ ·

٩٥ - أسامة حميد ، موجز تاريخ مصر في الحقبة العلمانية (١٩٠٨١ - ١٩٨٦) القاهرة ، د·ن ، ١٩٨٦ ·

٩٦ - د· أسامة الغزالى حرب ، الاحزاب السياسية في العالم الثالث ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت : المجلس الوطنى للثقافة ، سبتمبر ١٩٨٧ ·

٩٧ - د· اسعد السحمرانى ، الاستبداد والاستعمار وطرق مواجهتهما عند الكواكبى والابراهيمى ، بيروت : دار النفائس ، ١٩٨٤ ·

٩٨ - د· اسماعيل راجى الفاروقى : أسلمة المعرفة : المبادىء العامة وخطة العمل ، ترجمة عبد الوارث سعيد ، المعهد العالمى للفكر الاسلامى ، الكويت دار البحوث العلمية ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م ·

٩٩ - ________ ، اسلمة العلم الاجتماعية ، في د· سيد سجاد حسين د· سيد عى أشرف ، أزمة التعليم الاسلامى ، ترجمة : أمير حسين الرباط سلسلة التعليم الاسلامى ، مكة المكرمة - جدة : جامعة الملك عبد العزيز شركة عكاظ ، ١٩٨٣ ·

١٠٠- ا·ك· أوليدف ، الوعى الاجتماعى ، ترجمة : ميشيل كيلر ، بيروت : دار ابن خدون ، ١٩٧٨ ·

١٠١- اميل نخله ، امريكا والسعودية : الابعاد الاقتصادية والسياسية والاستراتيجية ، بيروت : دار اكلمة للنشر ، ١٩٨٠ ·

١٠٢- امين الخولى ، المجددون في الاسلام (١) ، القاهرة : دار المعرفة ، ١٩٦٥·

١٠٣ـ أنور الجندى ، أصالة الفكر العربى الاسلامى في مواجهة الغزو الثقافي القاهرة : المجلس الاعلى للشئون الاسلامية ، رجب ١٣٨٩هـ ـ سبتمبر ١٩٦٩م ٠

١٠٤ـ أوستن رانى ، قنوات السلطة ، ترجمة : موسى جعفر ، بغداد : دار الشئون الثقافية العامة ، ١٩٨٦ ٠

١٠٥ـ بدر الدين بن جماعة ، تحرير الاحكام في تدبير أهل الاسلام ، تحقيق : د٠ فؤاد عبد المنعم أحمد ، قطر : رئاسة المحاكم اشرعية ، ١٩٨٥ ٠

١٠٦ـ برهان غيون ، المسألة الطائفية ومشكلة الاقليات ، بيروت : دار الطليعة ١٩٧٩ ٠

١٠٧ـ تقى الدين البنهانى ، نظام الحكم في الاسلام ، القدس : منشورات حزب التحرير ، بيروت : دار الكشاف ، مطابع دار السياسة ، ١٩٥٣ ٠

١٠٨ـ ـــــــــ ، الشخصية الاسلامية ، د٠م ، دار السياسة للطباعة ، د٠ت

١٠٩ـ ـــــــــ ، نظام الاسلام ، منشورات حزب التحرير ، ط7 ، ١٣٧٢هـ

١١٠ـ توفيق الشاوى ، سيادة الشريعة الاسلامية في مصر ، القاهرة : الزهراء للاعلام العربى ، ١٩٨٧ ٠

١١١ـ توفيق عبد الغنى الرصاص ، أسس العلوم السياسية في ضوء الشريعة الاسلامية ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٦ ٠

١١٢ـ الجاحظ ، العثمانية ، تحقيق : عبد السلام هارون ، القاهرة : دار الكاتب العربى ، ١٩٥٥ ٠

١١٣ـ ـــــــــ ، رسالة في الحجاب والنهى عنه « ضمن رسائل الجاحظ » تحقيق وجمع : عبد السلام هارون ، القاهرة : البابى الحلبى ، ط ، ١٩٥٨ ٠

١١٤ـ جاك بولان ، وجها لوجه مع القومية العربية ، ترجمة غياث حجار بيروت : دار الاتحاد ، ١٩٦٢ ٠

١١٥ـ جلال الدين السيوطى ، تقرير الاستناد في تفسير الاجتهاد : تحقيق : د٠ فؤاد عبد المنعم ، الاسكندرية : دار الدعوة ، ١٤٠٣هـ ٠

١١٦ـ ـــــــــ ، الاشباه والنظائر ، القاهرة : مصطفى البابى الحلبى ، ط الاخيرة ، ١٣٧٨هـ ـ ١٩٥٩م ٠

١١٧ـ ـــــــــ ، كتاب الرد على من اخلد الى الارض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض ، الجزائر : المطبعة الثعالبية ، ١٣٢٥هـ ـ ١٩٠٧م ٠

١١٨ ـ جلال الدين العمرى ، الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، تعريب : محمد اجمل أيوب الاصلاحى ، الكويت : شركة الشعاع للنشر ، ١٩٨٠ ٠

١١٩ـ جمال البنا ، الحكم بالقرآن وقضية تطبيق الشريعة ، القاهرة : دار الفكر الاسلامى ، ١٩٨٦ ٠

١٢٠ـ ـــــــــ ، سيادة القانون : رؤيـة لمضمون الحـكم ، د٠م٠ن ٠ مطبوعات الاتحاد الاسلامى الدولي للعمل ، د٠ت ٠

١٢١ـ جورج بوردو ، الدولة ، ترجمة ٠ د٠ سليم حداد ، بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات ، ١٩٨٥م ٠

١٢٢ـ جورج جبور ، العروبة ومظاهر الانتماء الاخرى في الدساتير الراهنة للأقطار العربية ، دمشق : وزارة الثقافة والارشاد القومى ، ١٩٧٦ ٠

١٢٣ـ جورج قرم ، تعدد الاديان وأنظمة الحكم : دراسة سوسيولوجيـة وقانونية بيروت : دار النهار ، ١٩٧٩ ٠

مطابع جامعة الامام ، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م ٠
الجديدة ، ط ٣ ، ١٩٧٧ ٠

١٢٤ ـ جودت سعيد ، حتـى يغيروا ما بأنفسهم ، القاهـرة : مطبعـة الحـسين الجديدة ، ط٣ ، ١٩٧٧ ٠

١٢٥ـ د٠ حازم عبد المتعال الصعيدى ، الاسلام والخلافة في العصر الحديث ، القاهرة : مكتبة الآداب ، ١٩٨٤ ٠

١٢٦ـ د٠ حازم زكي نسيبة ، القومية العربية : فكرتها ـ نشأتها ـ تطورها . ترجمه : عبد اللطيف شرارة ، بيروت : المكتبة الاهلية ، ط ٢ ، ١٩٦٢ ٠

١٢٧ـ د٠ حامد عبد الله ربيع (تحقيق وتعليق وتقديم) ، سلوك المالك في تدبـير المـالك لابن أبى الربيـع ، القـاهرة : دار الشعب ، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م ٠

١٢٨ـ ـــــــــ ، مستقبل الاسلام السياسى ، بغداد : المنظمة العربية

للتربية والثقافة والعلوم ، معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٨٣ ٠

١٢٩- ـــــــــ ، الاسلام والقوى الدولية ، القاهرة : دار الموقف العربى ، ١٩٨١ ٠

١٣٠- حسن احمد مرعى ، « الاجتهاد في الشريعة الاسلامية » ، ضمن . الاجتهاد في الشريعة الاسلامية وبحوث أخرى مقدمة لمؤتمر الفقه الاسلامى الذى عقدته جامعة الامام بن سعود الاسلامية ، الرياض : مطابع جمامعة المام ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م ٠

١٣١- حسن كتبى ، سياستنا وأهدافنا ، جدة : دار الشروق ، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م ٠

١٣٢- د٠ حسين فوزى النجار ، الاسلام والسياسة ، القاهرة : دار الشعب ، ١٩٧٨ ٠

١٣٣- د٠ حسين مؤنس ، الحضارة ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ٠ المجلس الوطنى للثقافة ، المحرم ١٣٩٨هـ يناير ١٩٧٨م ٠

١٣٤- د٠ حورية مجاهد ، الفكر السياسى من أفلاطون الى محمد عبده ، القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٨٦ ٠

١٣٥- ـــــــــ ، الاستعمار كظاهرة عالمية ، القاهرة : عالم الكتب . ١٩٨٥ ٠

١٣٦- خالد محمد خالد ، من هنا نبدأ ، الفاهرة : دار الفكر العربى ، ط ٦ ، ١٩٥٢ ٠

١٣٧- الخطيب البغدادى ، اقتضاء العلم والعمل ، تحقيق : محمد ناصر الدين الالبانى ، دمشق - بيروت : المكتب الاسلامى ، ط ٤ ، ١٣٩٧هـ ٠

١٣٨- د٠ خليل أحمد خليل ، العرب والقيادة : بحث اجتماعى في معنى السلطة ودور القائد ، بيروت : دار الحداثة ، ١٩٨١م ٠

١٣٩- خليل عبد الكريم ، لتطبيق الشريعة ٠٠ لا للحكم ، كتاب الاهالى ، القاهرة : جريدة الاهالى ، مايو ١٩٨٧ ٠

١٤٠ - الخمينى (آية الله) ، من هنا المنطلق : مجموعة رسائل حيوية ، بيروت : دار التوجيه الاسلامى ، ط ٢ ، ١٣٩٩هـ ٠

١٤١- دستور الجمهورية الاسلامية الايرانية ، طهران : دار الشهيد ، ١٩٧٩م .

١٤٢- الراغب الاصفهانى ، كتاب الذريعة الى مكارم الشريعة ، تحقيق ودراسة : د. أبو اليزيد العجمى ، القاهرة : دار الصحوة ، المنصورة : دار الوفاء ، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .

١٤٣- ــــــــــــ المفردات في غريب القرآن ، تحقيق وضبط : محمد سيد كيلانى ، بيروت : دار المعرفة ، د.ت .

١٤٤- د. رضوان السيد ، الامة والجماعة والسلطة : دراسات في الفكر السياسى العربى الاسلامى ، بيروت : دار اقرأ ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م .

١٤٥- د. رمزى زكى ، المشكلة السكانية وخرافة المالتوسية الجديدة ، سلسلة عام المعرفة ، الكويت : المجلس الوطنى للثقافة ، ديسمبر ١٩٨٤ .

١٤٦- د. زكى نجيب محمود ، تجديد الفكر العربى ، بيروت - القاهرة : دار الشروق ، ط ٦ ، ١٩٨٠م .

١٤٧- الزمخشرى ، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ، القاهرة : المطبعة البهية المصرية ، ١٣٤٣هـ .

١٤٨- الساعاتى ، منحة المعبود بترتيب مسند أبى داود ، القاهرة : المطبعة المنيرية ، ١٣٧٢هـ .

١٤٩- سعد جمعة ، الله أو الدمار ، القاهرة : المختار الاسلامى ، ١٩٧٩ .

١٥٠- د. سعد الدين ابراهيم ، مصر في ربع قرن ١٩٥٢ - ١٩٧٧م (دراسات في التنمية والتغير الاجتماعى) ، بيروت : معهد الانماء العربى ، ١٩٨١م .

١٥١- ــــــــــــ ، النظام الاجتماعى العربى الجديد ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٢م .

١٥٢- سعيد حوى ، جند الله ثقافة وأخلاقا ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ط ٣ ، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م .

١٥٣- ــــــــــــ ، في الامرة والامير ، القاهرة : دار السلام للطباعة والنشر ،

ط ٢ ، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م ٠

١٥٤ـ ــــــــــ ، كى لا نمضى بعيدا عن احتياجات العصر ، القاهرة : دار السلام للطباعة ، ١٩٨٤ م ٠

١٥٥ـ د٠ سمير ايوب ، تأثيرات الايدلوجيات في علم الاجتماع ، بيروت معهد الانماء العربى ، ١٩٨٣م ٠

١٥٦ـ د٠ السيد أحمد فرج ، جذور العلمانية ، المنصورة : دار الوفاء للطباعة ، ١٩٨٥ ٠

١٥٧ـ د٠ سيد دسوقى حسن ، د٠ محمد محمود سفر ، ثغرة في الطريق المسدود : دراسة في البعث الحضارى ، القاهرة : دار آفاق الغد ، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م ٠

١٥٨ـ سيد قطب ، في ظلال القرآن ، القاهرة : دار احياء الكتب العربية ، د٠ت ٠

١٥٩ـ ــــــــــ ، معالم في الطريق ، بيروت : دار الشروق ، د٠ت ٠

١٦٠ـ ــــــــــ ، مقومات التصور الاسلامى ، بيروت ـ القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨٦م ٠

١٦١ـ السيد ياسين ، « التوازن الطبقى في فكر النخبة السياسية بين الادراك والممارسة » ، ضمن مصر في ربع قرن ٥٢ ـ ١٩٧٧ (دراسات في التنمية والتغير الاجتماعي ، تحرير : د٠ سعد الدين ابراهيم ، بيروت : معهد الانماء العربى ، ١٩٨١م ٠

١٦٢ـ سيف الدين الآمدى ، الاحكام في اصول الاحكام ، القاهرة دار الحديث ، د٠ت ٠

١٦٣ـ الشافعى (الامام) ، الرسالة ، تحقيق وشرح : أحمد محمد شاكر ، القاهرة : دار التراث ، ط ٢ ، ١٩٧٩م ٠

١٦٤ـ ــــــــــ ، الرسالة ، القاهرة : مصطفى البابى الحلبى ، ط ٢ ، ١٩٨٣م ٠

١٦٥ـ ــــــــــ ، جماع العلم ، تحقيق : أحمد محمد شاكر ، القاهرة : مطبعة المعارف ، ١٩٤٠ ٠

١٦٦- شاه ولى الله الدهلوى ، الانصاف في بيان أسباب الاختلاف ، ضمن مجموعة رسائل للمؤلف ، القاهرة · مطبعة شركة المطبوعات العلمية ، ١٣٢٧هـ ٠

١٦٧- شلبى العيسمى ، الوحدة اعربية من خلال التجربة ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧١م ٠

١٦٨- ـــــــــ ، عروبة الاسلام وعالميته ، بيروت : دار الطليعة ، بغداد : مكتبة التحرير ، ط ٣ ، ١٩٨٥م ٠

١٦٩- ـــــــــ ، العلمانية والدولة الدينية ، بغداد : دار الشئون الثقافية ، ١٩٨٦م ٠

١٧٠- د٠ شعبان محمد اسماعيل ، التشريع الاسلامى : مصادره وأطواره ، القاهرة : د٠ن ، ١٩٧٧م ٠

١٧١- الصادق المهدى ، الفكر الاسلامى والدولة الحديثة ، الخرطوم : منشورات الامة ، د٠ت ٠

١٧٢- ـــــــــ ، العقوبات الشرعية وموقعها من النظام الاجتماعى الاسلامى ، الخرطوم : منشورات الامة ، مطبعة النور ، د٠ت ٠

١٧٣- صالح بن عبد الله العبود ، فكرة التوبة على ضوء الاسلام ، الرياض : دار طيبة ، ١٤٠١هـ ٠

١٧٤- صدام حسين ، التراث العربى والمعاصرة ، بغداد : دار الحرية للطباعة ، ١٩٨٠م ٠

١٧٥- صلاح أبو اسماعيل ، « الجوانب الاجتماعية في حياة عمر وصلتها بالعصر الحاضر ، ضمن : عمر : نظرة عصرية جديدة » ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط ٢ ، ١٩٧٨م ٠

١٧٦- د٠ صلاح الدين دبوس ، الخليفة توليته وعزله : اسهام في النظرية الدستورية الاسلامية : دراسة مقارنة بالنظم الدستورية الغربية ، الاسكندرية : مؤسسة الثقافة الجامعية ، د٠ت ٠

١٧٧- د٠ صفوت حسن لطفى وآخرون ، فتنة العصر الحديث (تطبيق الشريعة الاسلامية بين الحقيقة وشعارات الفتنة) القاهرة : دار

الثقافة العربية للطباعة ، ١٩٨٧م ٠

١٧٨ـ صفى الرحمن المباركفورى ، الاحزاب السياسية في الاسلام ، القاهرة : دار الصحوة ، ١٩٨٧م ٠

١٧٩ـ د٠ طه جابر فياض العلوانى ، أدب الاختلاف في الاسلام ، كتاب الامة ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية ، جمادى الاولى ١٤٠٥هـ٠

١٨٠ـ ــــــــــ ، الاجتهاد والتقليد في الاسلام ، القاهرة : دار الانصار ، ١٩٧٦م ٠

١٨١ـ د٠ عائشة عبد الرحمن ، القرآن وقضايا الانسان ، بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٧٢م ٠

١٨٢ـ ــــــــــ ، مقدمة في المنهج ، القاهرة : معهد البحوث والدراسات العربية ، قسم البحوث والدراسات العربية ، ١٩٧١م ٠

١٨٣ـ عادل حسين وآخرون ، التنمية العربية : الواقع الراهن والمستقبل ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٤م ٠

١٨٤ـ ــــــــــ ، نحو فكر عربى جديد ، القاهرة : دار المستقبل العربى ، ١٩٨٥م ٠

١٨٥ـ د٠ عارف أبو خليل ، العلاقات الخارجية في دولة الخلافة ، الكويت : دار الارقم ، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٣م ٠

١٨٦ـ د٠ عبد الباسط عبد المعطى ، الوعى التنموى العربى : ممارسة بحثية القاهرة : دار الموقف العربى ، ١٩٨٣م ٠

١٨٧ـ ــــــــــ ، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، المجلس الوطنى للثقافة ، اغسطس ١٩٨١ ٠

١٨٨ـ القاضى عبد الجبار ، شرح الاصول الخمسة ، تحقيق : عبد الكريم عثمان ، القاهرة : ١٩٦٥م ٠

١٨٩ـ ــــــــــ ، المغنى في أبواب العدل والتوحيد ، القاهرة : الدار القومية للتأليف والترجمة والنشر ، ١٩٦٢م ٠

١٩٠- د. عبد الجليل عيسى ، ما لا يجوز فيه الخلاف بين المسلمين ، القاهرة : مكتبة الشعب ، ط ٤ ، ١٩٧٤م .

١٩١- عبد الجواد يس ، مقدمة في فقه الجاهلية المعاصر ، القاهرة : الزهراء للاعلام العربي ، ١٩٨٦م .

١٩٢- د. عبد الحليم سليمان ربيع ، موجز الاحكام في علاقة المسلمين ببعضهم وغيرهم في دار الحرب ، القاهرة : دار الهدى ، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م .

١٩٣- د. عبد الحليم عويس ، الاسلام كما ينبغى أن نؤمن به ، القاهرة : دار الصحوة ، ١٩٨٥م .

١٩٤- د. عبد الحميد اسماعيل الانصاري ، الشورى وأثرها في الديمقراطية ، القاهرة : المطبعة السلفية ، ١٩٨١م .

١٩٥- عبد الرحمن تاج ، السياسة الشرعية والفقه الاسلامى ، القاهرة : مطبعة دار التاليف ، ١٩٥٣م .

١٩٦- عبد الرحمن عبد الخالق ، الحدود الشرعية : كيف نطبقها .. ومتى ؟ القاهرة - بنها : دار القلم ، ١٩٨١م .

١٩٧- ________ ، الحد الفاصل بين الايمان والكفر ويليه دراسة في الولاء والبراء ، القاهرة - بنها : دار القلم ، ١٤٠١هـ .

١٩٨- عبد الرحمن الكواكبى ، طبائع الاستبداد ، ومصارع الاستعباد ، ضمن الاعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبى ، دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٥م .

١٩٩- عبد الرؤوف المناوى ، التيسير بشرح الجامع الصغير ، مصر : دار المطبعة العامة ، ١٢٨٦هـ .

٢٠٠- عبد العزيز البدرى ، الاسلام بين العلماء والحكام ، المدينة المنورة : منشورات المكتبة العلمية ، ١٩٦٦م .

٢٠١- ________ ، حكم الاسلام في الاشتراكية ، المدينة المنورة ، المكتبة العلمية ، ط ٢ ، ١٩٦٥م .

٢٠٢- د. عبد العزيز الخياط ، شروط الاجتهاد ، القاهرة - حلب : دار السلام للطباعة ، ١٩٨٦م .

٢٠٣ـ عبد العلى الانصارى ، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ، طبع مع المستصفى من علم الاصول للامام الغزالى ، القاهرة : المطبعة الاميرية ، ١٣٣٢هـ ٠

٢٠٤ـ عبد القادر عودة ، الاسلام وأوضاعنا السياسية ، القاهرة : المختار الاسلامى ، ط ٣ ، ١٩٧٨م ٠

٢٠٥ـ ــــــــ ، الاسلام وأوضاعنا القانونية ، القاهرة : المختار الاسلامى ، ط ٥ ، ١٩٧٧م ٠

٢٠٦ـ ــــــــ ، التشريع الجنائى مقارنا بالقانون الوضعى ، الاسكندرية : مطبعة دار نشر الثقافة ، ١٣٦٨هـ ٠

٢٠٧ـ د٠ عبد القادر هاشم رمزى ، الدراسات الانسانية في ميزان الرؤية الاسلامية : دراسة مقارنة ، قطر الدوحة : دار الثقافة ، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م ٠

٢٠٨ـ د٠ عبد الكريم زيدان ، أصول الدعوة ، الاسكندرية : دار عمر بن الخطاب ، ط ٢ ، ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م ٠

٢٠٩ـ عبد الله بن الازرق ، بدائع السلك في طبائع الملك ، بغداد : منشورات وزارة الاعلام العراقية ، ١٩٦٧م ٠

٢١٠ـ عبد الله جمال الدين ، تعريب السياسة الشرعية في حقوق الراعى وسعادة الرعية ، مصر : مطبعة الترقى ، ١٣١٨هـ ٠

٢١١ـ د٠ عبد الله عبد المحسن التركي ، أسباب اختلاف الفقهاء ، القاهرة : مطبعة القاهرة ، ١٩٧٤م ٠

٢١٢ـ عبد الله فهد النفيسى ، عندما يحكم الاسلام ، لندن : دار طه ، د٠ت ٠

٢١٣ـ عبد الله ناصح علوان ، الى ورثة الانبياء والدعاة الى الله ، القاهرة : دار السلام للطباعة ، ط ٦ ، ١٩٨٣م ٠

٢١٤ـ عبد المتعال الصعيدى ، المجددون في الاسلام من القرن الاول الى الرابع عشر ، ط ٢ ، القاهرة : مكتبة الآداب ، ١٩٦٢م ٠

٢١٥ـ عبد الوهاب خلاف ، السياسة الشرعية أو نظام الدولة في الشئون

الدستورية والخارجية والمالية ، القاهرة : دار الانصار ، ١٩٧٧م ·

٢١٦- عبد الوهاب السبكى ، معيد النعم ومبيد النقم ، تحقيق وتعليق : محمد على النجار ، أبو زيد شلبى ، محمد أبو العيون ، القاهرة . دار الكتاب العربى ، طباعة الازهر للنشر والتاليف ، ١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م ·

٢١٧- عبد الوهاب الشعرانى ، تنبيه المغترين ، القاهرة : دار احياء الكتب العربية ، عيسى البابى الحلبى ، د·ت ·

٢١٨- عدنان النحوى ، ملامح الشورى في الدعوة الاسلامية ، السعودية : الدمام : دار الاصلاح ، ١٤٠٠هـ ·

٢١٩- ــــــــ ، لقاء المؤمنين (١) ، السعودية : دار الاصلاح ، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م ·

٢٢٠- د· عدنان نعمة ، دولة القانون في اطار الشريعة الاسلامية ، بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات ، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م ·

٢٢١- عز الدين أبو الحسن الشيبانى بن الاثير ، الكامل في التاريخ ، بيروت : دار صادر ، ١٩٦٥م ·

٢٢٢- د· عصمت سيف الدولة ، النظام النيابى ومشكلة الديمقراطية · القاهرة : القاهرة للثقافة العربية ، ١٩٧٦م ·

٢٢٣- ــــــــ ، عن العروبة والاسلام ، القاهرة : مركز دراسات الوحدة العربية : دار المستقبل العربى ، ط ٢ ، ١٩٨٦م ·

٢٢٤- على بن أبى طالب (ر) نهج البلاغة ، تحقيق : الامام محمد عبده القاهرة : دار الشعب ، د·ت ·

٢٢٥- على بن محمد ابى العز الحنفى ، مختصر شرح العقيدة الطحاوية ، اختصره بعض العلماء وحققه محمد ناصر الدين الالبانى ، الاسكندرية : دار عمر بن الخطاب ، د·ت ·

٢٢٦- د· على جريشة ، أصول الشرعية الاسلامية : مضمونها وخصائصها · القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٩م ·

٢٢٧- ـــــــــ ، أركان الشرعية الاسلامية : حدودها وآثارها ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٩م ٠

٢٢٨- ـــــــــ ، مصادر الشرعية الاسلامية ، القاهرة : مكتبة وهبة . ١٩٧٩م ٠

٢٢٩- ـــــــــ ، شريعة الله حاكمة ليس بالحدود وحدها ، القاهرة ٠ مكتبة وهبة ، ١٩٧٧م ٠

٢٣٠- ـــــــــ ، المشروعية الاسلامية العليا ، القاهرة : مكتبة وهبة . ١٩٧٦م ٠

٢٣١- ـــــــــ ، اعلان دستورى اسلامى ، المنصورة : الوفاء للطباعة والنشر ، ١٩٨٥م ٠

٢٣٢- د٠ على الدين هلال ، « تطور الايدلوجية الرسمية في مصر : الديمقراطية والاشتراكية ، ضمن مصر في ربع قرن ٥٢ - ١٩٧٧ (دراسات في التنميه والتغيير الاجتماعى) ، تحرير : د٠ سعد الدين ابراهيم ، بيروت ٠ معهد الانماء العربى ، ١٩٨١م ٠

٢٣٣- ـــــــــ ، التجديد في الفكر السياسى المصرى (أصول الفكرة الاشتراكية ١٨٨٢ - ١٩٢٢) ، القاهرة : معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٧٥م ٠

٢٣٤- د٠ على شريعتى ، العودة الى الذات ، ترجمة : د٠ على ابراهيم الدسوقى شتا ، القاهرة : الزهراء للاعلام العربى ، ١٩٨٦م ٠

٢٣٥- د٠ على عبد الحليم محمود ، المسجد وأثره في المجتمع ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٦م ٠

٢٣٦- على عبد الرازق الاسلام وأصول الحكم : دراسة ووثائق ، جمع وتقديم وتعليق : د٠ محمد عمارة ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٢م ٠

٢٣٧- د٠ عماد الدين خليل ، تهافت العلمانية ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٣م ٠

٢٣٨- ـــــــــ ، مؤشرات حول الحضارة الاسلامية ، القاهرة : دار

الصحوة للنشر ، د٠ت ٠

٢٣٩- ـــــــــ ، القيادة والسلطة في التاريخ الاسلامى ، القاهرة : مكتبة النور ، ١٩٨٥م ٠

٢٤٠- ـــــــــ ، مدخل الى موقف القرآن الكريم من العلم ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط ٢ ، ١٩٨٥م ٠

٢٤١- ـــــــــ ، ملامح الانقلاب في خلافة عمر بن عبد العزيز ، بيروت : الدار العلمية ، ١٩٧٠م ٠

٢٤٢- عمر التلمسانى ، الحكومة الدينية ، القاهرة : دار الاعتصام ، ١٩٨٥م ٠

٢٤٣ - د ٠ عمر عبد الرحمن ، اصول الحكام واحكامهم ، القاهرة : الجماعة الاسلامية ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م ٠

٢٤٤- عمر عبيد حسنة ، نظرات في مسيرة العمل الاسلامى ، كتاب الامة « العدد الثامن » ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية . المحرم ١٤٠٥هـ ٠

٢٤٥- د٠ عمر فروخ ، تجديد في المسلمين لا في الاسلام ، بيروت : دار الكتاب العربى ، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م ٠

٢٤٦- د٠ فاروق أحمد دسوقى ، استخلاف الانسان في الارض ، الاسكندرية : دار الدعوة ، د٠ت ٠

٢٤٧- د٠ فاروق عبد السلام ، الاسلام والاحزاب السياسية ، القاهرة : مكتب قليوب للطباعة ، ١٩٧٨م ٠

٢٤٨- ـــــــــ ، أزمة الحكم في العالم الاسلامى ، القاهرة : مطبعة الفجالة ، ١٩٨١م ٠

٢٤٩- د٠ فاروق يوسف ، دراسات في الاجتماع السياسى ، القاهرة : مكتبه عين شمس ، ١٩٨١م ٠

٢٥٠ - د ٠ فتحى الدرينى ، خصائص التشريع في السياسة والحكم ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٢م ٠

٢٥١- د٠ فتحي عبد الكريم ، الدولة والسيادة في الفقه الاسلامي : دراسات مقارنة ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ط ٢ ، ١٩٨٤م ٠

٢٥٢- فردريك هرتز ، القومية في التاريخ والسياسة ، ترجمة : عبد الكريم أحمد ، القاهرة : دار الكتاب العربي ، ١٩٦٨م ٠

٢٥٣- د٠ فؤاد محمد شبل ، منهاج توينبي التاريخي ، القاهرة : المؤسسة المصرية العامة للتأليف ، ١٩٦٨م ٠

٢٥٤- د٠ فؤاد محمد الفادي ، نظرية الدوله في الفقه السياسي الاسلامي : دراسة مقارنة بالنظم الدستورية المعاصرة ، القاهرة : دار مرزوق للطباعة ، ١٩٨٣م ٠

٢٥٥- ــــــــــ ، مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون ، في الفكر الاسلامي ، القاهرة : مطبعة دار نشر الثقافة ، ١٩٧٣م ٠

٢٥٦- قدامة بن جعفر ، الخراج وصناعة الكتابة ، شرح وتعليق : د٠ محمد حسين الزبيدي ، الجمهورية العراقية : وزارة الاعلام ، دار الرشيد للنشر ، ١٩٨١م ٠

٢٥٧- د٠ كليم صديقي ، « ما بعد الدول القومية الاسـلامية » ، ضمن : الحركة الاسلامية : قضايا وأهداف ، ترجمة ظفر الاسلام خان ، لندن : منشورات المعهد الاسلامي ، ١٩٨١م ٠

٢٥٨- مارتين كرامر ، « المؤسسة الدينية المصرية في أزمة » ، ضمن : المعارضة والحكم في عهد السادات ، القاهرة ٠ الهيئة العامة للاستعلامات ، د٠ت ٠

٢٥٩- الامام مالك ، رسالة الامام مالك الى أمير المؤمنين هارون الرشيد ، القاهرة : مطابع النشر العربي ، د٠ت ٠

٢٦٠- مالك بن نبي ، وجهة العالم الاسلامي ، ترجمة : د٠ عبد الصبور شاهين ، بيروت : دار الفكر ، ط ٢ ، ١٩٧٠م

٢٦١- ــــــــــ ، مشكلة الافكار في العالم الاسلامي ، ترجمة : محمد عبد العظيم علي ، القاهرة : مكتبة عمار ، ١٩٧١م ٠

٢٦٢- ــــــــــ ، شروط النهضة ، ترجمة عمر كامل مسقاوي ، د٠ عبد الصبور شاهين ، القاهرة ٠ دار الفكر ، ط ٣ ، ١٩٦٩م ٠

٢٦٣- ــــــــــ ، المسلم في عالم الاقتصاد ، بيروت : دار الشروق ، ١٩٧٨م ٠

٢٦٤- ــــــــــ ، دور المسلم ورسالته في الثلث الاخير من القرن العشرين ، طرابلس - دمشق : دار الفكر ، ١٩٧٨م ٠

٢٦٥- ــــــــــ ، الصراع الفكرى في البلاد المستعمرة ، بيروت : دار الفكر ، ط ٢ ، ١٩٦٩م ٠

٢٦٦- ــــــــــ ، ميلاد مجتمع (شبكة العلاقات الاجتماعية) ، ترجمة : عبد الصبور شاهين ، القاهرة : مطبعة دار الجهاد ، ١٩٦٢م ٠

٢٦٧- مجدى فتحى السيد ، التوبة النصوح ، طنطا : مكتبة الصحابة ، ١٤٠٦هـ ٠

٢٦٨ - (محسن عبد الحميد ، المذهبية الاسلامية والتغيير الحضارى ، كتاب الامة ، العدد (٦) ، قطر : رئاسة الشئون الدينية ، جمادى الآخرة ، ١٤٠٢هـ ٠

٢٦٩- ــــــــــ ، تجديد الفكر الاسلامى ، القاهرة : دار الصحوة للنشر ، ١٩٨٥ ٠

٢٧٠- ــــــــــ ، أزمة المثقفين تجاه الاسلام ، القاهرة : دار الصحوة للنشر ، ١٩٨٤

٢٧١- محفوظ ابراهيم فرج ، التشريع الاسلامى في مدينة الرسول (ص) القاهرة : دار الاعتصام ، ١٩٨٣ ٠

٢٧٢- د٠ محمد ابراهيم الفيومى ، تاملات في أزمة العقل العربى ، القاهرة مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٨٣ ٠

٢٧٣- محمد اقبال ، تجديد التفكير الدينى ، ترجمة : عباس محمود ، القاهرة : الهيئة العامة للتأليف والنشر ، ١٩٥٤ ٠

٢٧٤- محمد أسد ، منهاج الاسلام في الحكم ، نقلة الى العربية : منصور محمد ماضى ، بيروت : دار العلم للملايين ، ط٥ ، ١٩٧٨ ٠

٢٧٥- محمد باقر الصدر ، خلافة الانسان وشهادة الانبياء ، بيروت : دا

التعارف للمطبوعات ، ١٩٧٩ ·

٢٧٦- ________ ، منابع القدرة في الدولة الاسلامية ، بيروت : دار التعارف للمطبوعات ، ط٢ ، ١٩٧٩ ·

٢٧٧- ________ ، المدرسة القرآنية . بيروت : دار التعارف للمطبوعات ط١ ، ١٩٨١ ·

٢٧٨- محمد البشير الابراهيمى ، عيون البصائر (من آثاره) ، جمع وتقديم : أحمد طالب الابراهيمى ، الجزائر : الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ط٢ ، ١٩٧٠ ·

٢٧٩- محمد بن سعد ، كتاب الطبقات الكبير ، القاهرة : دار التحرير ، د·ت ·

٢٨٠- محمد بن سعد الشويعر ، تطبيق الشريعة طريق الامن والعزة ، القاهرة: دار الصحوة ، ١٩٨٧ ·

٢٨١- محمد بن أحمد القرشى (ابن الاخوة) ، معالم القربة في أحكام الحسبه تحقيق : د· محمد محمود شعبان ، صديق أحمد عيسى المطيعى ، القاهره الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٧٦ ·

٢٨٢- محمد بن سعيد بن سالم القحطان . الولاء والبراء في الاسلام : مفاهيم عقيدة السلف ، مكة المكرمة ، د·ن ، ١٤٠٢هـ ·

٢٨٣- محمد بن على الشوكانى أمناء الشريعة وثلاث عشرة رسالة أخرى تحقيق وتقديم : د· ابراهيج ابراهيم هلال ، القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٦ ·

٢٨٤- ________ ، طلبة العلم وطبقات المتعلمين « أدب الطلب ومنتهى الارب » د·م·ن ، دار الارقم ، د·ت ·

٢٨٥- محمد جلال كشك ، السعوديون والحل الاسلامى (مصدر الشرعية للنظام السعودى) ، القاهرة : المطبعة الفنية ط٤ ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م ·

٢٨٧- محمد حسين فضل الله ، الاسلام ومنطق القوة ، بيروت : المؤسسه الجامعية للدراسات والنشر ، ط٣ ، ١٩٨٥ ·

٢٨٧- ________ ، الحوار في القرآن : قواعده - أساليبه - معطياته ، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، ط٣ ، ١٩٨٥ ·

٢٨٨_ د٠ محمد حميد الله ، مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوى والخلافة الراشدة ، القاهرة : مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤١ ٠

٢٨٩_ د٠ محمد رأفت عثمان ، رياسة الدولة في الفقه الاسلامى ، القاهرة : دار الكتاب الجامعى ، ١٩٧٥م ٠

٢٩٠_ د٠ محمد رشدى اسماعيل ، العلاقات الفردية والدولية في الاسلام القاهرة : عيسى البابى الحلبى ، ١٩٧٤مم ٠

٢٩١_ محمد رفاعى سرور ، حكمة الدعوة ، القاهرة : مكتبة وهبة ، د٠ت ٠

٢٩٢_ محمد سعيد العرفي ، سر انحلال الامة العربية ووهن المسلمين ، دمشق : مطبعة ابن زيدون ، ١٣٥١هـ ٠

٢٩٣_ محمد سليمان ، كتاب أخلاق العلماء ، القاهرة : د٠ن ، د٠ت ٠

٢٩٤_ ———— ، بأى شرع تحكم ؟ ، القاهرة : المطبعة الاميرية ، ١٩٣٦ ٠

٢٩٥_ د٠ محمد سليم العوا ، في النظام السياسى للدولة الاسلامية ، القاهرة: المكتب المصرى الحديث ، ط ٦ ، ١٩٨٣ ٠

٢٩٦_ ———— ، في أصول النظام الجنائى الاسلامى ، القاهرة : دار المعارف ، ط ٢ ، ١٩٨٣ ٠

٢٩٧_ ———— ، الاقباط والاسلام (حوار) ، بيروت : دار الشروق ١٩٨٧م ٠

٢٩٨_ د٠ محمد السيد الجيلند ، نظرية المنطق بين فلاسفة الاسلام واليونان القاهرة : مطبعة التقدم ، ط٢ ، ١٩٨٥ ٠

٢٩٩_ محمد شمس الدين الذهبى ، كتاب الكبائر ، حلب : دار الوعى ، ١٣٩٦٠

٣٠٠_ د٠ محمد ضياء الدين الريس ، النظريات السياسية الاسلامية ، القاهرة:

دار المعارف ، ط ٤ ، ١٩٦٧ ٠

٣٠١_ د٠ محمد طه بدوى ، بحث في النظام السياسى الاسلامى ، ردا على المستشرق الانجليزى أرنولد ، ضمن مناهج المستشرقين في الدراسات

العربية الاسلامية ، الرياض : المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم مكتب التربية العربي لدول الخليج ، جـ١ ، ١٩٨٥ ٠

٣٠٢- د٠ محمد عابد الجابري ، الخطاب العربي المعاصر ، دراسة تحليلية نقدية الدار البيضاء ، المركز الثقافي العربي ، بيروت : دار الطليعة ، ١٩٨٢ ٠

٣٠٣- محمد عبد الرحمن عوض ، فقه الكلمة ومسئوليتها في القرآن والسنة القاهرة : دار الانصار ، ١٣٩٩هـ ٠

٣٠٤- ــــــــ ، الفرعونية كما صورها القرآن ، القاهرة : مكتبة السلام العالمية ، ١٩٨١ ٠

٣٠٥- د٠ محمد عمارة ، الاسلام وفلسفة الحكم : الخلافة ونشأة الاحزاب الاسلامية ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٧ ٠

٣٠٦- ــــــــعمر بن عبد العزيز ، خامس الخلفاء الراشدين ، القاهرة: دار الهلال ، ١٩٧٨ ٠

٣٠٧- ــــــــ ، الاسلام بين العلمانية والسلطة الدينية ، القاهرة : دار ثابت ، ١٩٨٢ ٠

٣٠٨- ــــــــ ، الاسلام وحقوق الانسان : ضرورات لا حقوق ، عالم المعرفة الكويت : المجلس الوطني للثقافة ، مايو ١٩٨٥ ٠

٣٠٩- محمد الغزالي ، الاسلام ، والاستبداد السياسي ، القاهرة : دار الكاتب العربي ، د٠ت ٠

٣١٠- محمد فتحي عثمان ، من أصول الفكر السياسي الاسلامي ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٧٩م ٠

٣١١- ــــــــ ، القيم الحضارية في رسالة الاسلام ، السعودية : الدار السعودية للنشر ، ١٩٨٢ ٠

٣١٢- ــــــــ ، حقوق الانسان بين الشريعة الاسلامية والفكر القانوني الغربي ، بيروت : دار الشروق ، ١٩٨٢ ٠

٣١٣- د٠ محمد كمال امام ، أصول الحسبة في الاسلام : دراسة تأصيلية مقارنة ، القاهرة : دار الهداية ، ١٩٨٦ ٠

٣١٤- د· محمد المبارك ، الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية ، بيروت : دار الفكر ، ١٩٦٧ ·

٣١٥- ــــــــ ، الفكر الاسلامى الحديث في مواجهة الافكار الغربيه بيروت : دار الفكر ، ط ٢ ، ١٩٧٠ ·

٣١٦- ــــــــ ، المجتمع الاسلامى المعاصر ، بيروت : دار الفكر ، ١٩٧١ ·

٣١٧- ــــــــ ، نظام الاسلام (الحكم والدولة) ، بيروت : دار الفكر ط٢ ، ١٩٧٤ ·

٣١٨- محمد متولى الشعراوى ، الشورى والتشريع في الاسلام ، القاهرة : دار ثابت ، ديسمبر ١٩٨٠ ·

٣١٩- د· محمد مجذوب ، الوحدة والديمقراطية في الوطن العربى ، بيروت - باريس : منشورات عويدات ، ١٩٨٠ ·

٣٢١- محمد مهدى شمس الدين ، العمانية ، الكويت : مكتبة الالفين ، ط٢ ١٩٨٣ ·

٣٢٢- د· محمود الخالدى ، قواعد نظام الحكم في الاسلام ، الكويت : دار البحوث العلمية ، ١٩٨٠ ·

٣٢٣- ــــــــ ، معالم الخلافة في الفكر الاسلامى ، بيروت : دار الجيل عمان : مكتبة المحتسب ، ١٩٨٤ ·

٣٢٤- ــــــــ ، نقض النظام الديمقراطى ، بيروت : دار الجيل ، ١٩٨٤·

٣٢٥- د· محمود خيرى عيسى ، د· بطرس بطرس غالى ، المدخل في علم السياسة ، القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ط٥ ، ١٩٧٦ ·

٣٢٦- محمود الشربينى ، تأملات في الشريعة الاسلامية ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٧ ·

٣٢٧- محمود محمد شاكر ، أباطيل وأسمار ، القاهرة : مطبعة المدنى ، ط٢ جـ١ ، ١٩٧٢ ·

٣٢٨- ــــــــ ، المتنبى : رسالة في الطريق الى ثقافتنا ، القاهرة : مكتبة الخانجى ، ١٩٨٧ ·

٣٢٩- ــــــــــ ، رسالة في الطريق الى ثقافتنا ، القاهرة ، دار الهلال اكتوبر ١٩٨٧ ٠

٣٣٠- د٠ محمود محمد عمارة ، فقه الدعوة من قصة موسى عليه السلام القاهرة : مكتبة السلام العالمية ، ١٩٨٤ ٠

٣٣١- محيى الدين النووى ، رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين ، القاهرة: مطبعة محمد على صبيح ، د٠ت ٠

٣٣٢- ــــــــــ ، شرح الاربعين حديثا النووية في الاحاديث النبوية القاهرة : الطوبجى للطباعة ، ١٩٨٤ ٠

٣٣٣- د٠ مصطفى حلمى ، نظام الخلافة في الفكر الاسلامى ، الاسكندرية : دار الدعوة ١٩٧٧ ٠

٣٣٤- د٠ مصطفى كمال وصفى ، المشروعية في النظام الاسلامى : كتاب في أصول التنظيم الاسلامى ، القاهرة : مطبعة الامانة ، ١٩٧٠ ٠

٣٣٥- ــــــــــ ، مصنفة النظم الاسلامية ، القاهرة : مكتبة وهبة، ١٩٧٧٠

٣٣٦- ــــــــــ ، النظم الاسلامية السياسية ، القاهرة : عالم الكتب ١٩٧٨ ٠

٣٣٧- د٠ مصطفى محمد الطحان ، الفكر الحركى بين الاصالة والانحراف الكويت : مطبعة الفيصل الاسلامية - دار الوثائق ، ١٩٨٤ ٠

٣٣٨- مصطفى مشهور ، قضية الظلم في ضوء الكتاب والسنة ، الاسكندرية : دار الدعوة ، ١٩٨٦ ٠

٣٣٩- معمر القذافي ، الكتاب الاخضر ، ليبيا : المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع ط٥ ، ١٩٨١ ٠

٣٤٠- د٠ المكاشفى الكباشى ، تطبيق الشريعة الاسلامية في السودان بين الحقيقة والاثارة ، القاهرة : الزهراء للاعلام العربى ، ١٩٨٦ ٠

٣٤١- منير شفيق ، الاسلام وتحديات الانحطاط المعاصر ، لندن : دار طه للنشر ، د٠ت ٠

٣٤٢- ـــــــــ ، الاسلام في معركة الحضارة ، بيروت : دار الكلمة للنشر ط٢ ، ١٩٨٣ ٠

٣٤٣- منير محمد رزق ، الشريعة الاسلامية من الاطلاق الى الشمول ، القاهرة : منيركو للنشر ، ط٢ ، ١٩٨٦ ٠

٣٤٤- موريس فلورى ، روبير مانتران ، النظم السياسية في الدول العربية ترجمة : مركز البحوث والمعلومات ، القاهرة : الهيئة العامة للاستعلامات د٠ت ٠

٣٤٥- د٠ نجيب الكيلانى ، الطريق الى اتحاد اسلامى ، ليبيا : طرابلس مكتبة النور ، ١٩٦٢ ٠

٣٤٦- هانى أحمد الدرديرى ، التشريع بين الفكرين الاسلامى والدستورى القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٦ ٠

٣٤٧- هربرت أ٠ شيللر ، المتلاعبون بالعقول ، ترجمة : عبد السلام رضوان عالم المعرفة ، الكويت : المجلس الوطنى للثقافة ، اكتوبر ١٩٨٦ ٠

٣٤٨- د٠ همام عبد الرحيم سعيد ، الفكر المنهجى عند المحدثين ، كتاب الامة قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ، المحرم ١٤٠٨هـ ٠

٣٤٩- د٠ وهبه الزحيلى ، « تجديد الاجتهاد » ضمن : الاجتهاد والتجديد في التشريع الاسلامى ، تاليف لجنة من الاساتذة : كمال القارزى وآخرين تونس : الشركة التونسية للتوزيع ، د٠ت ٠

٣٥٠- ـــــــــ ، نظرية الضرورة الشرعية ، بيروت : مؤسسة الرسالة ط٣ ، ١٩٨٢ ٠

٣٥١- ـــــــــ ، الاجتهاد في الشريعة الاسلامية ، ضمن بحوث : مؤتمر الفقه الاسلامى ، جامعة الامام ، الرياض ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م ٠

٣٥٢- د٠ يحيى الجمل ، الانظمة السياسية المعاصرة ، القاهرة : بيروت : دار الشروق ، ١٩٧٦ ٠

٣٥٣- ـــــــــ ، نظرية الضرورة في القانون الدستورى ، القاهرة : دار النهضة العربية ، د٠ت ٠

٣٥٤- يوسف بن عبد البر ، جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله ، القاهرة : دار الارقم ، ١٩٧٨م ·

٣٥٥- د· يوسف القرضاوى ، الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا . القاهرة : مكتبة وهبة ، ط ٣ ، ١٩٧٧م ·

٣٥٦- ـــــــــ غير المسلمين في مجتمع المسلمين ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٧م ·

*** الدوريات العربيـــة :**

٣٥٧- د· أبو بكر قادر ، « الاقليات وحقوق الانسان » ، مجلة المسلم المعاصر . العدد (٣٠) ، جمادى الاولى - رجب ١٤٠٢هـ ·

٣٥٨- أبو الحسن الماوردى ، « تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك » - فصل في « سياسة الملك » تحقيق : د· رضوان السيد ، مجلة الفكر العربى ، بيروت : معهد الانماء العربى ، العدد (٢٣) ، السنة (٣) ، أكتوبر - نوفمبر ١٩٨١ ·

٣٥٩- أبو عبد الله الحسين بن الحسن الحليمى ، « المنهاج في شعب الايمان ، فصل « الامامة والواقع : ذكر أحكام المتغلبين » ، مجلة الفكر العربى . العدد (٢٣) ، السنة (٣) ، بيروت : معهد الانماء العربى ، أكتوبر - نوفمبر ١٩٨١ ·

٣٦٠- د· أحمد البغدادى ، « المضمون السياسى لمفهوم الامة في القرآن » ، مجلة العلوم الاجتماعية ، الكويت ، يونيو ١٩٨٢م ·

٣٦١- أحمد بن حجر ، « الحكم بغير ما انزل الله والتحاكم الى شريعة الله » ، مجلة الامة ، قطر :رئاسة المحاكم الشرعية ، العدد ٢٨ ، يناير ١٩٨٣ ·

٣٦٢- د· اسماعيل راجى الفارونى ، « صياغة العلوم الاجتماعية صياغة اسلامية » ، مجلة المسلم المعاصر ، العدد (٢٠) ، ذو القعدة - المحرم ١٤٠٠هـ - أكتوبر - ديسمبر ١٩٧٩م ·

٣٦٣- ـــــــــ ، « حقوق غير المسلمين في الدولة الاسلامية : الاوجه الاجتماعية والثقافة » ، مجلة المسلم المعاصر ، العدد (٢٦) . جمادى الاولى - رجب ١٤٠١هـ ·

٣٦٤ـ ــــــــــ ، « جوهر الحضارة الاسلامية » ، مجلة المسلم المعاصر ، العدد (٢٧) ، يوليو ـ سبتمبر ١٩٨١ ٠

٣٦٥ـ توفيق الشاوى ، « الدولة والمجتمع في شريعة الاسلام » ، جريدة الشعب الاسبوعية ، القاهرة ١٨ أغسطس ١٩٨٧ ٠

٣٦٦ـ جلال عبد الله معوض ، « أزمة المشاركة السياسية في الوطن العربى » ، مجلة المستقبل العربى ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، العدد (٥٥) ، سبتمبر ١٩٨٣م ٠

٣٦٧ـ حسن ابو طالب ، « بنية السلطة السعودية وآلياتها » ، مجلة الطليعة ، القاهرة ، مارس ١٩٨٥ ٠

٣٦٨ـ حسنين توفيق ابراهيم ، « الدين الاسلامى والشرعية الاسلامية » ، مجلة اليقظة العربية ، العدد (١) ، السنة (٢) يناير ١٩٨٦ ٠

٣٦٩ـ خالد م٠ اسحاق ، « اسهام الاسلام في الفكر السياسى العالمى ، مجلة المسلم المعاصر ، السنة (١٢) العدد (٤٥) ، المحرم ـ ربيع الاول ١٤٠٦هـ ، سبتمبر ـ نوفمبر ١٩٨٥م ٠

٣٧٠ـ ــــــــــ ، « الاحزاب السياسية ونمط القيادة في الدولة الاسلامية » ، المسلم المعاصر ، السنة (١١) ، العدد (٤٤) ، شوال ـ ذو الحجة ١٤٠٥هـ ـ يوليو ـ سبتمبر ١٩٨٥م ٠

٣٧١ـ السيد أحمد فرج ، « مصطلح يثير الجدل علمانى وعلمانية : تاصيل معجمى » ، مجلة الحوار ، النمسا ـ باريس : السنة (١) ، العدد (٢) ، صيف ١٩٨٦م ـ ١٤٠٦هـ ٠

٣٧٢ـ الشريف المرتضى ، « مسألة في العمل مع السلطة » ، نشر وتقديم : ولفريد مادلونغ ، ترجمة : د٠ رضوان السيد ، مجلة الفكر العربى ، معهد الانماء العربى ، العدد (٢٣) ، السنة (٣) ، أكتوبر ـ نوفمبر ١٩٨١م ٠

٣٧٣ـ طارق البشرى ، « حول حركة التجديد في التشريع الاسلامى في مصر » ، مجلة الحوار ، النمسا ، العدد (١) ، السنة (١) ، ربيع ١٩٨٦م ٠

٣٧٤ـ ــــــــــ ، « هل غابت الشريعة بعد عهد الراشدين ؟ » ، جريدة الشعب الاسبوعية ، القاهرة ٧ يوليو ١٩٨٧ ٠

٣٧٥ـ ــــــــــ ، « تعقيف على د٠ محمد نور فرحات » ، جريدة الشعب الاسبوعية ، القاهرة ، أكتوبر ١٩٨٧ ٠

٣٧٦ـ د٠ طه جابر فياض العلوانى ، « نظرة عامة في بعض مناهج البحث الاسلامى » ، مجلة أضواء الشريعة ، السعودية ، جامعة الملك عبد العزيز ، كلية الشريعة ، العدد (٨) ، جمادى الاولى ١٣٩٧هـ ٠

٣٧٧ـ ــــــــــ ، نظرات في تطور علم أصول الفقه ، مجلة أضواء الشريعة ، السعودية : جامعة الملك عبد العزيز ، كلية الشريعة ، العدد (١٣) ، ١٤٠٢هـ

٣٧٨ـ ظفر الاسلام خان ، « الولاية » ، مجلة التوحيد ، الجمهورية الاسلامية الايرانية : منظمة الاعلام الاسلامى قسم العلاقات الدولية ، ربيع الاول ١٤٠٣هـ ٠

٣٧٩ـ د٠ عبد الحميد ابو سليمان ، « اسلامية العلوم السياسية » ، مجلة الدراسات الاسلامية ، باكستان ، اسلام آباد ، نوفمبر ـ ديسمبر ١٩٨٢م ٠

٣٨٠ـ د٠ عبد الحميد اسماعيل الانصارى ، « هل الاغلبية مبدأ اسلامى أصيل » ، مجلة الامة ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ، السنة الاولى ، عدد (٣) ، ربيع الاول ١٤٠١هـ ٠

٣٨١ـ د٠ عبد الصبور شاهين ، « اسلام أو قومية » ، الاهرام القاهرية ، ١٩٨٧/٦/٣ ٠

٣٨٢ـ عبد اللطيف السبكى ، « المعروف والمنكر في نظم القرآن » ، منبر الاسلام ، القاهرة : وزارة الاوقاف ، السنة (٢٥) ، العدد (٢) ، صفر ١٣٨٢هـ ـ يوليو ١٩٦٢م ٠

٣٨٣ـ د٠ عز الدين فودة ، « السيادة والسياسة في الدولة الاسلامية » ، مجلة معهد البحوث العربية ، القاهرة : معهد البحوث والدراسات العربية ، العدد (٢٦) يونيو ١٩٧٥ ٠

٣٨٤ـ د٠ كمال المنوفي ، « السياسة : مفهوم وتطور وعلم » ، مجلة الفكر العربى ، بيروت : معهد الانماء القومى ، السنة (٣) ، العدد (٢٣) ، للقسم الاول ، سبتمبر ـ أكتوبر ١٩٨١ ٠

٣٨٥- محمد الاباصيرى ، « المعانى السامية في الوطنية » ، الوعى الاسلامى ، الكويت ، السنة (١٧) العدد (١٩٨) ، جمادى الاخرة ١٠٤١هـ - ابريل ١٩٨١ ٠

٣٨٦- د٠ محمد أحمد خلف الله ، « الديانة الاسلامية ديانة قومية » ، اليقظة العربية ، العدد (١) ، السنة (٢) ، يونيو ١٩٨٦ ٠

٣٨٧- د٠ محمد عمارة ، « مكان الارادة الانسانية في الفكر الاسلامى السياسى العربى ، مجلة العربى الكويتية ، العدد (٢٢٠) ، مارس ١٩٧٧ ٠

٣٨٨- د٠ محمد المبارك ، « نحو وعى اسلامى جديد » ، القاهرة : القى البحث في قاعة المحاضرات في الازهر ، د٠ن ، د٠ت ٠

٣٨٩- ــــــــــ ، مفهوم الامة بين النظريات الاجتماعية والتصور الاسلامى ، مجلة الامة : قطر العدد الاول ، السنة الثانية ، نوفمبر ١٩٨١ ٠

٣٩٠- د٠ محمد نور فرحات ، « قصة تطبيق الشريعة » ، حوار مع طارق البشرى ، جريدة الشعب الاسبوعية ، القاهرة ، ٢٢ سبتمبر ١٩٨٧ ٠

٣٩١- محمد يوسف الفاروقى ، « العرافة والنقابة مؤسستان اجتماعيتان مهمتان في العهد النبوى » ، تعريب : سردار رشيد حسين ، مجله الدراسات الاسلامية ، باكستان : اسلام آباد ، المجلد (١٧) ، العدد (١١) ، مارس - ابريل ١٩٨٢ ٠

٣٩٢- مناع خليل القطان ، « الامة في القرآن (١) » ، مجلة الامة ، العدد الثالث ، السنة الاولى ، قطر ، يناير ، ١٩٨١ ٠

٣٩٣- ــــــــــ ، « الامة في القرآن (٢) » ، مجلة الامة ، العدد الرابع ، السنة الاولى ، قطر ، فبراير ١٩٨١ ٠

٣٩٤- نجم الدين الطرطوسى ، « في ذكر أحكام البغاة والخوارج على السلطان » ، ضمن كتاب « تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك » ، مجلة الفكر العربى ، العدد (٢٣) ، السنة (٣) ، معهد الانماء العربى ، أكتوبر ، نوفمبر ١٩٨١ ٠

٣٩٥- الشيخ نورى ، « مع خصائص الامة » ، مجلة التوحيد ، ايران : منظمة الاعلام الاسلامى ، ربيع الاول ١٤٠٣هـ ٠

البحوث والدراسات غير المنشورة :

١ - ابراهيم البيومى غانم ، « مفهوم الوعى الاسلامى : دراسة تحليلية من منظور أصولى » ، بحث غير منشور ، القاهرة ، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م ·

٢ - د· أحمد عودة ، « الفكر السياسى في العالم الاسلامى المعاصر : متاهات وعلامات » الندوة العالمية عن فكر المسلمين السياسى خلال الحقبة الاستعمارية ، لندن ، المعهد الاسلامى ، ٦ - ٩ أغسطس ١٩٨٦ ·

٣ - د· أحمد كمال أبو المجد ، « تعقيب على دراسة أنظمة الحكم في الوطن العربى » ، ندوة أزمة الديمقراطية في الوطن العربى ، ليماسول - قبرص ، ٢٦ نوفمبر - ١ ديسمبر ١٩٨٣ ·

٤ - د· حامد عبد الله ربيع ، « الخبرة الاسلامية حول نظرية حقوق الانسان ودلالاتها المنهجية » ، بحث غير منشور ، د·ت ·

٥ - ــــــــ ، « القيم السياسية ، محاضرات مطبوعة » ، القاهرة . مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٧٧م ·

٦ - ــــــــ ، « اشكالية التراث وتدريس العلوم السياسية في الجامعات العربية » ، ضمن : ندوة تدريس العلوم السياسية بالوطن العربى ، لارنكا - قبرص ، ٤ - ٨ فبراير ١٩٨٥ ·

٧ - د· حورية توفيق مجاهد ، « القومية كظاهرة عالمية » ، محاضرات مطبوعة ألقيت على طلبة السنة التمهيدية للماجستير ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ١٩٨٢ ·

٨ - دون مؤلف ، « حكم الطائفة الممتنعة عن شريعة من شرائع الاسلام » ، القاهرة : الجماعة الاسلامية ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م ·

٩ - د· سعد الدين ابراهيم ، مصادر الشرعية في الانظمة العربية ، ضمن : ندوة : ازمة الديمقراطية في الوط نالعربى ، قبرص ٢٦ نومفبر - ١ ديسمبر ، ١٩٨٣م ·

١٠ - د· سيد دسوقى حسن ، « المقدمة في مشاريع البعث الحضارى » ، بحث غير منشور ، جدة : جامعة الملك عبد العزيز ، ١٩٨٢ ·

١١ - سيف الدين عبد الفتاح ، علم السياسة والتراث الاسلامى ، « بحث

غير منشور » ، القاهرة ، ١٩٨٠م ٠

١٢ ـ عبد الجواد يس ، « تطور الفكر السياسى في مصر خلال القرن التاسع عشر : بحث في بدايات التوجه الغربى » ، لندن ، المعهد الاسلامى ، ٦ ـ ٩ أغسطس ١٩٨٦ ٠

١٣ ـ د٠ عبد الملك عودة ، د٠ على الدين هلال ، الخلافة السياسية في النظم العربية ، محاضرات غير منشورة القيت على طلبة السنة التمهيدية للماجستير ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٦م ٠

١٤ ـ د٠ عز الدين فودة ، مذكرات في علم السياسة ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٧٥ ٠

١٥ ـ د٠ على الدين هلال ، النظم السياسية ، محاضرات مطبوعة ، القيت على طلبة السنة الثالثة ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٠م

١٦ ـ ـــــــــ ، « نحو علم سياسة قومى » ، قسم العلوم السياسية ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٢ ـ ١٩٨٣ ٠

١٧ ـ ـــــــــ ، « علم السياسة بين العالمية والخصوصية » ، ندوة قسم العلوم السياسية ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٥ ـ ١٩٨٦ ٠

١٨ ـ د٠ محمد احمد خلف الله ، « التكوين التاريخى لمفاهيم : الامة ـ القومية ـ الوطنية ـ الدولة أو العلاقة فيما بينها » ، بحث مقدم الى ندوة القومية العربية والاسلام ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ٢٠ ـ ٢٣ ديسمبر ١٩٨٠ ٠

١٩ ـ د٠ محمد عمارة ، « الاسلام والعلمانية » ، ضمن : ندوة الهوية العربية والتراث ، القاهرة : المركز الاقليمى العربى للبحوث في العلوم الاجتماعية ، المركز القومى للبحوث الاجتماعية بالقاهرة ، نوفمبر ١٩٨٥ ٠

٢٠ ـ د٠ منى ابو الفضل ، « مفهوم الامة في الاسلام ودلالات اليقظة الاسلامية المعاصرة » ، بحث مقدم الى ندوة النظرية السياسية في

الاسلام ، القاهرة : المجلس الاعلى للثقافة : الجمعية المصرية للعلوم السياسية ، ٥ ـ ٦ مايو ١٩٨١ ٠

٢١ ـ ــــــــــ ، النظم السياسية العربية : المنظور الحضارى ٠ « محاضرات مطبوعة » ، لطلبة السنة الرابعة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٤م ٠

٢٢ ـ ــــــــــ ، محاضرات في النظرية السياسية ، غير منشورة ، ألقيت على طلبة السنة التمهيدية للماجستير ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٥م ٠

٢٣ ـ ــــــــــ ، « نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الاسلامى بين المقدمات والمقومات » ، بحث ضمن اللقاء العالمى الرابع ، المعهد العالمى للفكر الاسلامى ، الخرطوم : ١٥ ـ ٢٢ يناير ١٩٨٧ ٠

✱ الرسائل الجامعية :

١ ـ أحمد فهمى أبو سنة ، العرف والعادة في رأى الفقهاء : عرض نظرية في التشريع الاسلامى ، رسالة للحصول على العالمية ، القاهرة : مطبعة الازهر ، ١٩٤٧م ٠

٢ ـ أمل ابراهيم ، علاقات المملكة العربية السعودية تجاه دول الخليج « رسالة دكتوراة غير منشورة » كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨١م ٠

٣ ـ أميرة عبد اللطيف مشهور ، دوافع وصيغ الاستثمار في الاقتصاد الاسلامى ، « رسالة دكتوراة غير منشورة » ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٦م ٠

٤ ـ أمية حسين أبو السعود ، « دور المعارضة الدينية في السياسة الايرانية »، رسالة دكتوراة غير منشورة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٧م ٠

٥ ـ جلال عبد الله معوض ، ظاهرة التخلف : حول التعريف بعلاقة المتغير الاقتصادى بالتطور السياسى ، « رسالة ماجستير غير منشورة » ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٢م ٠

٦ - ________ ، علاقة القيادة بالظاهرة الانمائية : دراسة في المنطقة العربية ، رسالة دكتوراة غير منشـورة ، كليـة الاقتصـاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٥م ٠

٧ - حسن أبو طالب ، السياسة الخارجية السعودية تجاه الصراع العربى الاسرائيلى ، « رسالة ماجستير غير منشورة » ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٦م ٠

٨ - حسنين توفيق ابراهيم ، مشكلة الشرعية السياسية في الدول النامية ، « رسالة ماجستير غير منشورة » ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ١٩٨٥م ٠

٩ - زنون أحمد الرجبو ، رسالة في النظرية العامة للاكراه والضرورة ، رسالة دكتوراة منشورة ، كلية الحقوق ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٦م ٠

١٠ - سيف الدين عبد الفتاح ، الجانب السياسى لمفهوم الاختيـار ٠٠ ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٢م ٠

١١ - شهر زاد عواد ، كيان القوة السياسية في السودان ١٩٦٩ - ١٩٨١ ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الاقتصـاد والعلوم السـياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٥ ٠

١٢ - عبد الرحمن أحمد محمد سالم ، التاريخ السياسى للمعتزلة حتى نهاية القرن الثالث الهجرى ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية دار العلوم ، جامعة القاهرة ، ١٩٧٣م ٠

١٣ - عبد الرحيم عبد اللطيف شاهين ، طبيعة العلاقة بين الحكومة الاتحادية والامارات السبع بدولة الامارات العربية المتحدة ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الاقتصاد والعلوم السـياسية ، جامعـة القـاهرة ، ١٩٨١م ٠

١٤ - عمر عثمان سعيد ، الابعاد السياسية لثورة اليمن الديمقراطية الشعبية ١٩٦٣ - ١٩٧٤ ، رسالة ماجستير غير منشـورة ، كليـة الاقتصـاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٧٤م ٠

١٥ - محمد صفي الدين ، المتغير التنظيمى في النظم السياسـية العربيـة ،

رسالة ماجستير غير منشورة ، كليه الاقتصاو والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٦م ٠

١٦ ـ نيفين عبد الخالق ، المعارضة في الفكر السياسى الاسلامى ، رسالة دكتوراة منشورة ، القاهرة : مكتبة الملك فيصل الاسلامية ، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م ٠

١٧ ـ نيفين عبد المنعم مسعد ، الاقليات والاستقرار السياسى في الوطن العربى ، رسالة دكتوراة غير منشورة ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٧م ٠

١٨ ـ هدى حافظ ميتيكس ، النخبة السياسية في تونس ١٩٥٦ ـ ١٩٧٠ ، رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨١م ٠

١٩ ـ ـــــــــ ، المعارضة السياسية في النظام المغربى ١٩٦١ ـ ١٩٧٥ . رسالة دكتوراة غير منشورة ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٦م ٠

٢٠ ـ يحيى اسماعيل أحمد ، فهم السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم ، رسالة دكتوراة غير منشورة ، جامعة الازهر ، كلية أصول الدين ـ شعبة الحديث وعلومه ، ١٩٨٢م ٠

٢١ ـ يوسف عبيدان ، المؤسسات السياسيا في دولة قطر ، رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٧٧م ٠

٢٢ ـ ـــــــــ ، نظام الحكم في دول الخليج : دراسة مقارنة لقطر والكويت والبحرين ، رسالة دكتوراة غير منشورة ، جامعة القاهرة ٠ كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨١م ٠

*** المعاجم العربية :**

١ ـ ابن منظور ، لسان العرب ، اعداد وتصنيف : يوسف خياط ، بيروت : دار لسان العرب ، د٠ت ٠

٢ ـ أبو العباس بن على الفيومى ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ،

القاهرة : المطبعة الاميرية الكبرى ، ١٩٠٦م ٠

٣ - أحمد رضا ، معجم متن اللغة ، بيروت . مكتبة الحياة ، ١٩٥٨م ٠

٤ - د٠ جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، بيروت : دار الكتاب اللبناني ، ١٩٧٣م ٠

٥ - الزمخشري ، أساس البلاغة ، القاهرة : دار الشعب ، ١٩٦٠م ٠

٦ - محمد بن أبى بكر الرازى ، مختار الصحاح ، عنى بترتيبه : السيد محمود خاطر ، القاهرة : الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية ، ط ١٠ ، ١٩٦٤م ٠

٧ - محمد اسماعيل ابراهيم ، قاموس الالفاظ والاعلام القرآنية ، القاهرة : دار الفكر العربى ، ١٩٦١م ٠

٨ - محمد العدنانى ، معجم الاخطاء الشائعة ، بيروت : مكتبة لبنان - دار القلم ، ١٩٧٣م ٠

٩ - محمد فؤاد عبد الباقى ، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم ، بيروت : مؤسسة جمال للنشر ، د٠ت ٠

١٠ - محمد منير الدمشقى ، معجم آيات القرآن الكريم ، القاهرة : مكتبة التراث الاسلامى ، د٠ت ٠

ثانيـا ـ المراجع الاجنبيـة

Books : —

Abdullah, Mzee., «The Nationalization of Islam by the Al gerien Socialist State», in, Issues in the Islamic Movement, Edited by Kalim Siddiqui, London : British Library in Publication Deta, 1985.

— Al Faruqu,i, Ismail Ragi, On Arabism, Urubah and Religion, Natherland, Amsterdam, Vol. 1, 1962.

— ————, TAWHID : Its Implications for Thought and life. Washington D.C. : The International Institute of Islamic Thought, 1982.

— ————, «The Islamic Critique of the Status Qua of Muslim Society", in, the Islamic Impulse, Edited by Barbara Freyer, London, Sydney : Grown Helm, 1987.

— Aziz, A. Mohammad., The Nature of Islamic Political Theory, Pakistan, Karachi : Ma'aref Limited, 1975.

— Bezirgan, Najm A., «Islam and Arab Nationalism» in, Religion and Politics in the Middle East, Edited by Michael Curtis, U.S.A. : Westview Press / Boulder, Colorado, 1981.

— Bill. J., Leiden, The Middle East : Politicss and Power, Baston : Allyn and Bacon, 1974.

— Buchlor, Justis, The Concept of Method, New York : Columbia University Press, 1961.

— Dessouki, Ali E. Hillal, «The Resurgence of Isamic organization in Egypt.» in, Islam and Power, Edited by Alexander S. Cudsi and Ali E. Hillal Dessouki, London : Croom Helm, 1981.

- ——— «The Islamic Resurgence : Sources, Dynamics and Implications», in , Islamic Resurgence in the Arab World' Edited by, Ali E. Hillal, Princton University : Proeger Scientific, 1982.

- ———, «Official Islam and Pollitical Legitimation in the Arab Coutries», in; The Islam Impulee, Edites by Barbara Freyer, London & Sydney : Croom Helm, 1987.

- Garaudy, Roger, L'Islam Habut notre avenir, Desclée De Brouwer, 1981.

- Habiby, Raymond N., «Mu à mar Qadafi's, New Islamic Scientific Socialist Society», in Religion and Politics, in the Middle East, Edited by Michael Curtis, U.S.A. : Westview Press / Boulder, Colorado, 1981.

- Hermossi, El Baki., Leadership and National Developmentt in North Africa; A Comparative Study, Berkeley Las Angles, London : University of California Press, 1977.

- Hudson, Micheal, Arab Politics : The Search for Legitinacy, New Haven : Yale University Press, 1977.

- «The Islamic Factor in Syrian and Iraqi Politics, in, Islam in Political Process, Edited by James P. Picatori, Cambridge University Press, 1963.

- Husaini, S.W.A. Islamic Enuironmenl Systems. London : The Macmillan Press LTD., 1980.

- Kaiser, Charles Hills., An Essay on Method, New Burnswick: Rutagers University Press, 1952.

- Kepel Gilles, Muslim Exteremism in Egypt : The Prophert and Pharooh, Translated from French by Jan Rothachild, Las Angeles : University of California, 1985.

— Tibi, Bassam, «Islam and the Arab Nationalism», in, Islamic Impulse, Edited by Barbara Freyer, London : Croom Helm, Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1987.

— Zartman I. William, «Political Science», in, The Study of the Middile East, Edited by leonard Binder, Canada, Jan Wiely & Son, Inc, 1979.

* **Periodicals :**

— Ahmad, Syed Barakat, «Non Muslims and the UMMA», Studies in Islam, Vol. XXIV, No. No. 3, Autumn, April, 1980.

— Al Faruqui, Ismail Ragi, «Towards A New Methodology for Quranic Exegesis». Islamic Studies, Karachi, Vol. 1, No. 1, No. 1, March, 1962.

— Behzadi, Hamid, «The Principals of Legitimacy and its Influence Upon the Muslim Political Theory», Islamic Studies, Karachi, Vol. X, No. 4, December, 1971.

— Humphery, R. Stephan, «Islam and Political Values in Saudi Arabia, Egypt and Syria», The Middle East Journal, Vol. 33, No. 1, Winter, 1979.

— Muhammad Nazeer Kaka Khel, «Legitimacy of Authority in Islam,» Islamic Studies, Karachi, Vol. XIX, No. 3, Autumn, 1980.

— Mchale, T.R., «Prospect of Saudi Arabia», International Affairs, Autumn, 1980.

— Warburg, Gabriel R., «Islam and Politics sin Egypt : 1952 — 80», Middle East Studies, Vol. 18, No. 2, April, 1982.

Unpublished Studies :

— Abul - Fadl, Mona, «Towards An Alternative Concepetual Framework for the Study of Contemporary Muslim Politics», Unpublished Research, Cairo, 1985.

— Alternative Perepectenes : Introducing Islam From Within, «Unpublished Research»; Virginia : Center for International Programs, 1985.

— Dessouki, Ali E. Hillal, Political Science in Arab Countries : Research», Presentation Submitted to the 50th Annual Meeting of Camadian Political Science Association University of Western Outario, May, 28 — 31, 1978.

* **Encycolapedia :**

— Mc Closky, Herbert, «Pobtical Participation», in International Encycolpedia of the Sacial Sciences, Edited by David Sills, U.S.A. : The Macmillan Company & The Free Pren, Vol. 12, 1968.



رقم الايداع بدار الكتب

١٩٨٩ / ٣١٩٨

مؤسسة الرضـا للطبـاعة

عبد العزيز حمدى

٣ شارع طايل ـ طريق الملكة ـ جيزة

ت : ٨٦٢٩٤٩